

**Thomas JEFFERSONS "Act for Establishing Religious
Freedom in Virginia" vom 16. Januar 1786**

Ein verfassungsgeschichtlicher und rechtsvergleichender
Beitrag zum Staatskirchenrecht

von
Manfred Zipperer
aus Regensburg

1967

1967 № 111



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548619_0013

Thomas JEFFERSONS "Act for Establishing Religious
Freedom in Virginia" vom 16. Januar 1786.

- Ein verfassungsgeschichtlicher und rechtsver-
gleichender Beitrag zum Staatskirchenrecht -

Inaugural-Dissertation
der Juristischen Fakultät
der Friedrich-Alexander-Universität
Erlangen-Nürnberg

vorgelegt von

Manfred Zipperer
aus Regensburg



Referent: Professor Dr. Peter Badura

Tag der mündlichen Prüfung: 23.2.1967

DECLARATION

Whereas the undersigned, the said Mr. [Name],
do hereby certify that the said [Name] is a [Name]

DECLARATION

THE UNDERSIGNED HEREBY CERTIFY THAT THE SAID [Name]
IS A [Name]

1. THE SAID [Name] IS A [Name]

2. THE SAID [Name] IS A [Name]

Meinen Eltern in Dankbarkeit gewidmet

3. THE SAID [Name] IS A [Name]

4. THE SAID [Name] IS A [Name]

5. THE SAID [Name] IS A [Name]

6. THE SAID [Name] IS A [Name]

7. THE SAID [Name] IS A [Name]

8. THE SAID [Name] IS A [Name]

9. THE SAID [Name] IS A [Name]

10. THE SAID [Name] IS A [Name]

11. THE SAID [Name] IS A [Name]

12. THE SAID [Name] IS A [Name]

13. THE SAID [Name] IS A [Name]

14. THE SAID [Name] IS A [Name]

Inhaltsübersicht

	Seite
Literaturverzeichnis	I-XIX
Abkürzungen	XX-XXI

Erster Abschnitt

DIE RECHTLICHE BEDEUTUNG DES "ACT FOR ESTABLISHING RELIGIOUS FREEDOM IN VIRGINIA".	1-97
---	------

I. Der "Act for Establishing Religious Freedom" im Staatskirchenrecht Virginias	1
1. Das Staatskirchenrecht in Virginia bis zur Declaration of Rights (1776).	1
a) Die allgemeine Lage der Staatskirche in Virginia	1
b) Die rechtliche Ausgestaltung des Establish- ment in Virginia	6
c) Die Virginia Bill of Rights von 1776	12
2. Die Entwicklung des virginischen Staatskirchen- rechts zwischen der Bill of Rights und dem "Act for Establishing Religious Freedom" (1776-1786). ...	17
a) Das Ausnahmegesetz für die Dissenters vom 5. Dezember 1776	17
b) Der weitere Abbau des Establishment in Vir- ginia	22
c) "Assessment bill" und MADISONS "Remonstrance" ...	24
3. Der "Act for Establishing Religious Freedom" vom 16. Januar 1786.	28
4. Die weiteren Auswirkungen des "Act for Establish- ing Religious Freedom".	37
II. Der "Act for Establishing Religious Freedom" im Staatskirchenrecht der USA.	43
1. Die Bundesverfassung	47
a) Art. VI Sect. 3	47
b) Der Erste Verfassungszusatz	49
aa) "No establishment of religion"	49
bb) "Free exercise of religion"	51

	Seite
2. Die Verfassungen der Einzelstaaten.	51
3. Die Rechtsprechung des Supreme Court zum Ersten Verfassungszusatz.	57
a) Die Erstreckung des Geltungsbereichs des Ersten Verfassungszusatzes auf die Gesetz- gebung der Einzelstaaten	59
b) "Free exercise of religion"	62
c) "No establishment of religion"	68
d) Die Rechtsprechung des Supreme Court und der "Act for Establishing Religious Freedom"	81
III. Das heutige Verständnis des Ersten Verfassungs- zusatzes.	83
1. Ursache und Bedeutung der Diskussion um die Auslegung des Ersten Verfassungszusatzes.	83
2. Die "No preference"-Doktrin.	84
3. Die "Wall of Separation"-Doktrin.	88
4. Einschränkungen der "Wall of Separation"-Doktrin	91
5. Die Religion in Staat und Gesellschaft der USA.	95

Zweiter Abschnitt

DER "ACT FOR ESTABLISHING RELIGIOUS FREEDOM" ALS WERK THOMAS JEFFERSONS. 98-128

I. JEFFERSONS Anteil an der Entstehung des Gesetzes.	98
II. JEFFERSONS Vorstellungen über das Verhältnis von Staat und Kirche.	102
1. Einflüsse in der Jugend.	102
2. JEFFERSON zu Religion und Kirchen.	103

	Seite
3. JEFFERSON zur Religionsfreiheit und zum Verhältnis von Staat und Kirche.	107
a) JEFFERSONS Aufzeichnungen vom Herbst 1776	112
b) Query XVII der "Notes on the State of Virginia".	114
c) Ansprachen und Briefe.	116
III. Ideengeschichtliche Voraussetzungen der "Bill for Establishing Religious Freedom".	117
IV. JEFFERSONS Beitrag zum amerikanischen Staatskirchenrecht in den Augen der Zeitgenossen und der Nachwelt. ..	121

Dritter Abschnitt

DER STANDORT DES "ACT FOR ESTABLISHING RELIGIOUS FREEDOM" IN DEN BEZUGSSYSTEMEN FÜR DAS VERHÄLTNISS VON STAAT UND KIRCHE.	129-279
--	---------

I. Denkbare Modelle des verhältnisses von Staat und Kirche.	129
1. Verbindung von Staat und Kirche.	129
2. Trennung von Staat und Kirche.	131
a) Die Ideen	131
b) Die Methoden	132
3. Koordination von Staat und Kirche.	134
II. Die französische Entwicklung als Beispiel einer laizistischen Trennung.	135
1. Die Aufklärung und die Französische Revolution.	135
a) Die Vorbereitung des Trennungsgedankens durch die Philosophen	135
b) Die historisch-politische Situation als Anlaß der Trennungspolitik in der Französischen Revolution	140
c) Die Trennung von Staat und Kirche unter dem Direktorium	152
aa) Die Trennungsgesetze	152
bb) Das laizistische System	157

	Seite
2. Die Trennung von Staat und Kirche in der Dritten Republik.	160
a) Der ideologische und politisch-historische Hintergrund	160
b) Die "idée laïque"	165
c) Die Trennungsgesetzgebung der Dritten Republik ..	169
aa) Die laizistische Kulturgesetzgebung (1879-1904)	169
bb) Das Trennungsgesetz vom 9. Dezember 1905	175
d) Die Rechtsprechung des Conseil d'Etat zum Trennungsgesetz	181
3. Die weitere Entwicklung des verhältnisses von Staat und Kirche seit dem Ersten Weltkrieg.	186
a) Die ideologische und politische Entspannung	186
b) Vom "laïcisme" zur "laïcité"	188
III. Entwicklung und Gestalt des deutschen Staatskirchenrechts.	191
1. Der Kulturkampf.	191
a) Hintergründe und Ursachen	191
b) Die Kulturkampfgesetzgebung	195
c) Das dem Kulturkampf zugrundeliegende staatskirchenrechtliche Modell	197
2. Das geltende deutsche Staatskirchenrecht.	199
a) Der Kirchenkampf im Dritten Reich	199
b) Darstellung des geltenden deutschen Staatskirchenrechts	201
IV. Die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche in England während des 17. Jahrhunderts als Vorbereitung einer "freundlichen Trennung".	217
1. Der Ursprung der Forderung nach Trennung von Staat und Kirche in England.	217
a) Die religionspolitische Entwicklung von der Reformation bis zur Englischen Revolution	217
b) Der Independentismus	221
aa) Geistige Grundlagen	221
bb) Kirchenpolitische Vorstellungen	222
2. Die Vertreter des Trennungsgedankens in England. ...	225
a) Der Kongregationalismus	225
b) Die Leveller	228
c) Roger WILLIAMS	233

	Seite
3. Die teilweise Verwirklichung des Trennungsgedankens unter dem Einfluß der Independenten und CROMWELLS Protektorat	236
4. Das Verhältnis von Staat und Kirche bei John LOCKE .	239
5. Abschließende Charakterisierung der englischen Entwicklung	244
V. Der "Act for Establishing Religious Freedom" als Verwirklichung einer "freundlichen Trennung".	247
1. Die dem Gesetz zugrundeliegenden Prinzipien.	247
a) Das meta-politische Prinzip	247
b) Das Prinzip der beschränkten Staatsgewalt	250
c) Das Prinzip der Trennung von Staat und Gesellschaft	254
2. Die das Gesetz bedingenden historisch-politischen Verhältnisse.	257
3. Die rechtliche Bedeutung des Gesetzes.	261
a) Die ratio legis	261
b) Die in dem Gesetz niedergelegten Rechtsgrundsätze	263
c) Das Besteuerungsverbot	265
4. Abschließende Charakterisierung der amerikanischen Entwicklung.	269
VI. Zusammenfassung und Ergebnis.	275
Anhang: "Act for Establishing Religious Freedom in Virginia" vom 16. Januar 1786.	280

Literaturverzeichnis

- AARON, Richard Ithamar: John Locke, 2nd ed., Oxford 1955.
- ACOMB, Evelyn Martha: The French Laic Laws (1879-1889). The First Anti-clerical Campaign of the Third French Republic (Diss.), New York 1941.
- ADAMS, James Truslow: Jeffersonian Principles. Extracts from the Writings of Thomas Jefferson, Boston 1928.
- ANSCHÜTZ, Gerhard: Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11.8.1919, 14.Aufl., 2.Teil, Berlin 1933.
- ARNDT, Adolf: Der Torcaso Case oder der Notar und Gott, NJW 1963, 849.
- AULARD, Alphonse: La Séparation de l'Eglise et de l'Etat 1794-1802, Revue de Paris IV, 3 p.117 ff., Paris 1897.
- ders. Les origines de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, in: Etudes et Leçons sur la Révolution Française, 5ième série, p.54 ff., Paris 1907.
- ders. Politische Geschichte der Französischen Revolution, München 1924.
- BACON, Leonard Woolsey: A History of American Christianity (The American Church History Series vol.XIII), New York 1897.
- BÄR, Max: Thomas Jefferson. Eine Entwicklungs- geschichte seiner demokratischen Ideen (Diss.), Erlangen 1951.
- BARON, Salo Wittmayer: Modern Nationalism and Religion, New York 1947.
- BAYER, Hermann Wilfried: Das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche als Problem der neueren Recht- sprechung des US Supreme Court, ZauslöffRuVR 24 (1964) S.201 ff.
- BERARD, M.: Essai historique sur la Séparation de L'Eglise et de L'Etat pendant la Révo- lution (Thèse), Paris 1905.
- BERGSTRÄSSER, Ludwig: Der politische Katholizismus, Dokumente seiner Entwicklung, 2 Bde., München 1921/23.

- BESSE, Jean Martial
Léon: Les religions laïques. Un romantisme religieux, Paris 1913.
- BETH, Loren P.: Toward a Modern American Theory of Church-State Relationships, Political Science Quarterly LXX, 4 p.573 ff., New York 1955.
- BEULKE, Eckart: Bonner Grundgesetz und die Parität der Kirchen, ZevKR 6 (1957/58) S.127 ff.
- BLAU, Joseph L.: Cornerstones of Religious Freedom in America, 2nd ed., Boston 1950.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst wolfgang: Religionsfreiheit und öffentliches Schulgesetz, DÖV 1966, 30 ff.
- BOMAN, Thorleif: Kirche und Staat in den nordischen Ländern, in: Das Verhältnis von Kirche und Staat (Heft 30 der Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, hrsg. von K. FORSTER), Würzburg 1965, S.75 ff.
- BORNKAMM, Heinrich: Die Staatsidee im Kulturkampf, Historische Zeitschrift Bd.170 (1950) S.41 ff. und 273 ff.
- BOYD, Julian Parks (ed.): The Papers of Thomas Jefferson, 15 vols., Princeton ab 1950.
Vol.1 (1760-1776), 2nd ed., Princeton 1952.
- BRAILS福德, Henry Noel: The Levellers and the English Revolution (ed. and prepared for publication by Ch. HILL), Stanford 1961.
- BRANDES, Karl: Kirchengeschichte, kirchliche Statistik und religiöses Leben der Vereinigten Staaten von Nordamerika (deutsche Bearbeitung des Werkes von Robert BAIRD, Religion in the United States of America, New York 1844), Berlin 1844.
- BRENDÉL, L.: Art. "Nordamerika, Vereinigte Staaten", Realencyclopédie für protestantische Theologie und Kirche, 3.Aufl., Bd.14 S.165 ff., Leipzig 1904.
- BRISOT DE WARVILLE, Jacques Pierre
CLAVIERE, Etienne: De la France et des Etats-Unis ou de l'importance de la Révolution d'Amérique pour le bonheur de la France, nouvelle éd., Liège 1791.
- BRYAN, William Jennings: The Statute for Establishing Religious Freedom, in: LIPSCOMB-BERGH, The Writings of Thomas Jefferson, 20 vols., vol.VIII p.I ff., Washington 1905.

- BRYCE, James:** Amerika als Staat und Gesellschaft, 2 Bde., Leipzig 1924.
- BRYDON, George Maclaren:** Virginia's Mother Church, 2 vols.
Vol.I: An Interpretation of the Records of the Colony of Virginia and of the Anglican Church 1607-1727, Richmond 1947.
Vol.II: The Story of the Anglican Church and the Development of Religion in Virginia 1727-1814, Philadelphia 1952.
- BUISSON, Ferdinand:** La Foi laïque. Extraits de discours et d'écrits (1878-1911), Paris 1912.
- BUTTS, Richard Freeman:** The American Tradition in Religion and Education, Boston 1950.
- CAMPENHAUSEN, Axel Frh.v.:** Staat und Kirche in Frankreich (Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien Bd.41), Göttingen 1962.
- ders.** Die Beziehungen von Kirche und Staat in Frankreich 1905-1962, JÖR NF Bd.12 (1963) S.101 ff.
- CARSTENS, Karl:** Grundgedanken der amerikanischen Verfassung und ihre Verwirklichung, Berlin 1954.
- CASSIRER, Ernst:** Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932.
- CHAPMAN, John W.:** Rousseau - Totalitarian or Liberal? (Columbia Studies in the Social Sciences Nr.589), New York 1956.
- CHADWICK, William Owen:** Art. "Church of England", Encyclopedia Britannica, 23 vols., vol.8 p.441 f., London 1963.
- CHAMPION, Edme:** La Séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1794, Paris 1903.
- CHELINI, Jean:** Die Beziehungen von Staat und Kirche in Frankreich von der Trennung bis zur Gegenwart, in: Das Verhältnis von Kirche und Staat (Heft 30 der Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, hrsg.von K.FORSTER), Würzburg 1965, S.15 ff.
- CHINARD, Gilbert:** The Common-Place Book of Thomas Jefferson. A Repertory of His Ideas on Government (Johns Hopkins University Studies in Romance, Literatures and Languages Extra Vol.II), Baltimore-Paris 1926.

- ders. Jefferson's Influence Abroad, Mississippi Valley Historical Review XXX, 2 p.171 ff., Lincoln 1943.
- ders. Thomas Jefferson, the Apostle of Americanism, Boston 1948.
- CONDORCET, Jean Antoine: Oeuvres (publiées par A. Condorcet O'CONNOR et M. F. ARAGO), Paris 1847.
- CONRAD, H.: Art. "Kirche und Staat", Staatslexikon, 6.Aufl., Bd.IV Sp.996 ff., Freiburg i.Br. 1959.
- CONSTANT, G.: Le Réveil religieux en France au début du XIXe siècle, Revue d'Histoire Ecclésiastique XXIX, p.905 ff., Louvain 1933.
- COOLEY, Thomas McIntyre: A Treatise on the Constitutional Limitations, 6th ed., Boston 1890.
- ders. The General Principles of Constitutional Law in the United States of America, 3rd ed. (ed. by Andrew C. MCLAUGHLIN), Boston 1898.
- CORWIN, Edward Samuel: The Constitution and what it means today, 10th ed., Princeton 1948.
- ders. The Supreme Court As National School Board, 14 Law and Contemporary Problems (nr.1: Religion and the State), p.3 ff., Durham 1949.
- ders. (ed.) The Constitution of the United States of America: Analysis and Interpretation (prepared by the Legislative Reference Service, Library of Congress; 82nd Congress, 2nd session, Senate Document no.170, U.S. Government Printing Office), Washington 1952.
- COUSINS, Norman (ed.): In God We Trust: The Religious Beliefs and Ideas of the American Founding Fathers, New York 1958.
- CRANSTON, Maurice: John Locke. A Biography, New York 1957.
- CURTIS, Charles Pelham: Löwen unter dem Thron, Berlin 1951.
- DAHM, Georg: Deutsches Recht, 2.Aufl., Stuttgart 1963.
- DAVIDSON, Elizabeth H.: The Establishment of the English Church in Continental American Colonies (Historical Papers of the Trinity College Historical Society, series XX), Durham 1936.
- DAWSON, Christopher Henry: Religion and the Modern State, New York 1935.

- DEMEUNIER, Jean Nicholas: Art. "Etats-Unis", Encyclopédie Méthodique: Economie politique et diplomatique, 4 vols., tome II p.345 ff., Paris-Liège 1786.
- DENZINGER, Henrici: Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum, 31.Aufl. (hrsg. von K.RAHNER), Freiburg 1960.
- DÜRIG, Günter: Die Rechtsstellung der katholischen Privatschulen im Lande Bremen, Recht und Staat, Heft 284/5, Tübingen 1964.
- EBERS, Godehard Josef: Staat und Kirche im neuen Deutschland, München 1930.
- EHLER, Sidney Z.: 20 Jahrhunderte Kirche und Staat, Essen 1962.
- EMONET, B.: Art. "Laïcisme", Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique, 41ème éd. (hrsg. von A.d'ALES), Band II Sp.1767 ff., Paris 1915.
- ERDMANN, Karl Dietrich: Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus (Der Begriff der "religion civile"), Berlin 1935.
- ders. Volkssouveränität und Kirche, Köln 1949.
- ERLER, Adalbert: Kirchenrecht, 3.Aufl., München-Berlin 1965.
- FABIAN, Bernhard: Jefferson's Notes on Virginia: The Genesis of Query XVII, The different religions received into that State?, William and Mary Quarterly XII, 1 p.124 ff., Williamsburg 1955.
- FAHY, Charles: Religion, Education and the Supreme Court, 14 Law and Contemporary Problems (nr.1: Religion and the State), p.73 ff., Durham 1949.
- FAY, Bernard: The Revolutionary Spirit in France and America, New York 1927.
- FELLMAN, David: Separation of Church and State in the United States: A Summary View, Wisconsin Law Review 1950 nr.3, p.427 ff., Madison 1950.
- FETSCHER, Iring: Rousseaus politische Philosophie, Neuwied 1960.

- FISCHER, Erwin: Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik, München 1964.
- FOOTE, Henry Wilder: Thomas Jefferson, Champion of Religious Freedom, Advocate of Christian Morals, Boston 1947.
- FORD, Paul Leicester (ed.): The Writings of Thomas Jefferson, 10 vols., New York 1892-1899.
- FOSTER, John W.: The Contest for the Laws of Reform in Mexico, American Historical Review XV (1909/1910) p.526 ff., reprinted New York 1964.
- FRANZ, Georg: Kulturkampf, München 1954.
- FREUND, Michael: Die Idee der Toleranz im England der Grossen Revolution, Halle 1927.
- FRISCHEISEN-KÖHLER, Max
MOOG, Willy: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts (3. Teil des Grundrisses der Geschichte der Philosophie von F. ÜBERWEG), 14. Aufl., Darmstadt 1957.
- FUSS, Ernst Werner: Kirche und Staat unter dem Grundgesetz, DÖV 1961, 734 ff.
- GALEN, Clemens August
Graf von: "Die Pest des Laizismus" und ihre Erscheinungsformen, Münster 1932.
- GARDINER, Samuel Rawson: The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1628-1660, Oxford 1889.
- GIACOMETTI, Zaccaria: Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, Tübingen 1926.
- GLUM, Friedrich: Jean Jacques Rousseau. Religion und Staat, Stuttgart 1956.
- GOUGH, J. W.: John Locke's Political Philosophy, 2nd ed., Oxford 1956.
- GRIMM - DIDEROT - RAYNAL
- MEISTER etc.: Correspondance littéraire, philosophique et critique (hrsg. von Maurice TOURNEAUX), tome 15, Paris 1881.
- GROETHUYSEN, Bernhard: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 2 Bde.
Bd.1: Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung, Halle 1927.
Bd.2: Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum, Halle 1930.

- GRUNDMANN, Siegfried: Staat und Kirche in Bayern, BayVBl. 1962, 33 ff.
- ders. Das Bundesverfassungsgericht und das Staatskirchenrecht, JZ 1966, 81 ff.
- GÜRTLER, Paul: Nationalsozialismus und evangelische Kirchen im Warthegau, Göttingen 1958.
- GURIAN, Waldemar: Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789-1914, München-Gladbach 1929.
- HÄBERLE, Peter: Kirchliche Gewalt als öffentliche und "mittelbar" staatliche Gewalt, ZevKR 11 (1964/65) S.395 ff.
- HALL, John¹ Leslie: The Religious Opinions of Thomas Jefferson, Sewanee Review XXXI, 2 p.164 ff., Tennessee 1913.
- HALL, Thomas Cuming: The Religious Background of American Culture, republished New York 1959.
- HAMANN, Andreas: Das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, 2.Aufl., Berlin-Neuwied-Darmstadt 1961.
- HAMEL, Walter: Die Bekenntnisfreiheit in der Schule, NJW 1966, 18 ff.
- HANSCH, Karl Disziplinargerichtsbarkeit der evangelischen Kirche (Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien Bd.33), Göttingen 1961.
- HARTNETT, Robert Clinton: Equal Rights for Children, New York 1947.
- HATSCHEK, Julius: Die Staatsauffassung der Engländer (Bd.VIII Heft 5 der Vorträge der Gehe-Stiftung zu Dresden), Dresden 1917.
- HAUPT, Hans: Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten von Nordamerika (Bd.3 Heft 3 der Studien zur praktischen Theologie), Gießen 1909.
- HAZARD, Paul: Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18.Jahrhundert, Hamburg 1949.
- HEALEY, Robert Mathieu: Jefferson on Religion in Public Education, New Haven 1962.
- HECKEL, Johannes: Das staatskirchenrechtliche Schrifttum der Jahre 1930 und 1931, VerwArch 37 (1932) S.280 ff.

- HECKEL, Johannes: Melanchthon und das heutige Staatskirchenrecht, in: "Um Recht und Gerechtigkeit", Festschrift für Erich Kaufmann, Stuttgart 1950, S.83 ff.
- ders. Kirchengut und Staatsgewalt, in: "Rechtsprobleme in Staat und Kirche", Festschrift für Rudolf Smend zum 70.Geburtstag (Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien Bd.3), Göttingen 1952, S.103 ff.
- HECKEL, Martin: Parität, ZSawStRG Bd.80 (Kanonistische Abteilung Bd.XLIX), 1963, S.261 ff.
- HESSE, Konrad: Schematische Parität der Religionsgemeinschaften nach dem Grundgesetz?, ZevKR 3 (1953/54) S.189 ff.
- ders. Der Rechtsschutz durch staatliche Gerichte im kirchlichen Bereich (Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien Bd.19), Göttingen 1956 (zitiert: Rechtsschutz).
- ders. Staatskirchenrechtliche Voreiligkeiten?, ZevKR 6 (1957/58) S.177 ff.
- ders. Die Entwicklung des Staatskirchenrechts seit 1945, JÖR NF Bd.10 (1961) S.3 ff.
- ders. Partnerschaft zwischen Kirche und Staat? Zur heutigen staatskirchenrechtlichen Lage in der Bundesrepublik, in: Das Verhältnis von Kirche und Staat (Heft 30 der Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, hrsg. von K.FORSTER), Würzburg 1965, S.129 ff.
- HILL, Christopher: The Century of Revolution 1603-1714, Edinburgh 1961.
- HINSCHIUS, Paul: Allgemeine Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche, in: Marquardsens Handbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart, Freiburg i.Br. 1887, S.189 ff.
- HOLLERBACH, Alexander: Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt 1965.
- HOLTKOTTEN, Hans: Art.140 GG, in: Kommentar zum Bonner Grundgesetz, Hamburg ab 1950.
- HORN, Robert A.: Groups and the Constitution (Stanford University Publications - University Series - History, Economics and Political Science volXII), Stanford 1956.

- IMBODEN, Max: Rousseau und die Demokratie, Hecht und Staat, Heft 267, Tübingen 1963.
- JACOBI, Erwin: Staat und Kirche nach der Verfassung der DDR, ZevKR 1 (1951) S.113 ff.
- JAMESON, John Franklin: The American Revolution Considered as a Social Movement, 2nd ed., New York 1950.
- JELLINEK, Georg: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 3.Aufl. (hrsg. von Walter JELLI-NEK), München 1919.
- JOHNSON, Alvin Walter: The Legal Status of Church-State Relationships in the United States, Minneapolis 1934.
- JOHNSON, Alvin Walter
YOST, Frank H.: Separation of Church and State in the United States, Minneapolis 1948.
- KAHL, Wilhelm: Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, 1.Hälfte, Freiburg-Leipzig 1894.
- KALISCH, Werner: Grund- und Einzelfragen des kirchlichen Dienstrechts, ZevKR 2 (1952/53) S.24 ff.
- KATZ, Wilber G.: Freedom of Religion and State Neutrality, Chicago Law Review 20 nr.3, p.426 ff., Chicago 1953.
- KIMBALL, Marie: Jefferson, 3 vols.
Vol.1: The Road to Glory, New York 1943.
Vol.2: War and Peace, New York 1947.
Vol.3: The Scene of Europe, New York 1950.
- KLEIN-HATTINGEN, Oskar: Geschichte des deutschen Liberalismus, 2 Bde., Berlin 1912.
- KNOLES, George Harmon: The Religious Ideas of Thomas Jefferson, Mississippi Valley Historical Review XXX, 2 p.187 ff., Lincoln 1943.
- KOCH, Adrienne: Jefferson and Madison. The Great Collaboration, New York 1950.
- ders.: The Philosophy of Thomas Jefferson, Gloucester 1957.
- KOCH, Gustav Adolf: Republican Religion: The American Revolution and the Cult of Reason, New York 1933.
- KÖTTGEN, Arnold: Kirche im Spiegel deutscher Staatsverfassungen der Nachkriegszeit, DVBl. 1952, 485 ff.

- KONVITZ, Milton Ridvas: Separation of Church and State: The First Freedom, 14 Law and Contemporary Problems (nr.1: Religion and the State), p.44 ff., Durham 1949.
- ders. Fundamental Liberties of a Free People: Religion, Speech, Press, Assembly, Ithaca 1957.
- ders. Bill of Rights Reader. Leading Constitutional Cases, 2nd ed., Ithaca 1960.
- KRÜGER, Herbert: Besprechung von HESSE, Rechtsschutz, ZevKR 6 (1957/58) S.72 ff.
- ders. Allgemeine Staatslehre, Stuttgart 1964.
- KRÜGER, Ulrich: Das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche in Deutschland, in: Festschrift für Erwin Jacobi, (Ost-)Berlin 1957, S.260 ff.
- KUPISCH, Karl: Art. "Kulturkampf", RGG Bd.IV Sp.109 ff., Tübingen 1960.
- LANDIN, Harold William: Thomas Jefferson and the French Revolution (Diss., Abstract), Ithaca 1928.
- LARDNER, Lynford A.: How Far Does The Constitution Separate Church and State?, American Political Science Review XLV, 1 p.110 ff., Menasha 1951.
- LATREILLE, André: L'Eglise catholique et la Révolution Française, 2 Bde.
Bd.I: Le Pontificat de Pie VI et la crise française (1775-1799), Paris 1946.
Bd.II: L'ère Napoléonienne et la crise européenne (1800-1815), Paris 1950.
- ders. L'Eglise catholique et la Laïcité, in: La Laïcité (Bd.IV der Veröffentlichungen des Centre des sciences politiques de l'Institut d'Etudes Juridiques de Nice), Paris 1960, p.59 ff.
- LEAKE, James Miller: The Virginia Committee System and the American Revolution (Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science, Series XXXV No.1), Baltimore 1917.
- LECOMTE, Maxime: La Séparation des Eglises et de l'Etat, Paris 1906.
- LEFLON, Jean: La crise révolutionnaire 1789-1846 (Bd.20 der Histoire de L'Eglise von A.FLICHE und V.MARTIN), Paris 1951.

- LEHMANN, Jürgen: Die kleinen Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts im heutigen Staatskirchenrecht (Diss.), Oldenstadt 1959.
- LERCHE, Peter: Verfassungsfragen um Sozialhilfe und Jugendwohlfahrt. Rechtsgutachten, Berlin 1963.
- LEZIUS, Friedrich: Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs. Ein Beitrag zur Geschichte der Gewissensfreiheit, Leipzig 1900.
- LIERMANN, Hans: Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland, ÖstArchfKR 5 (1954) S.207 ff.
- ders. (Hrsg.) Kirchen und Staat (Bd.5 der Veröffentlichungen des Instituts für Staatslehre und Politik e.V. Mainz), 2 Teilbde., München 1954/55.
- LIPSCOMB, Andrew A. The Writings of Thomas Jefferson, 20 vols.,
BERGH, Albert E. (eds.): Washington 1903.
- LISITZKY, Gene: Thomas Jefferson, Wiesbaden 1948.
- LOCKE, John: A Letter concerning Toleration. Engl.-dt. Ausgabe übers. und erl. von J.EBBINGHAUS, Hamburg 1957.
- ders. Two Treatises of Government. A Critical Edition with an introduction and apparatus criticus by P.LASLETT, Cambridge 1960.
- LOEWENSTEIN, Karl: Vom Wesen der amerikanischen Verfassung (Kleine Schriften für den Staatsbürger Nr.8), 3.Aufl., Frankfurt 1950.
- ders. Verfassungsrecht und Verfassungspraxis der Vereinigten Staaten, Berlin 1959.
- MAC KEE, George H.: Thomas Jefferson, ami de la Révolution française, Grenoble 1928.
- MAIER, Hans: Kirche und Staat in Deutschland - Von der Fremdheit zur "Neuen Nähe", in: Das Verhältnis von Kirche und Staat (Heft 30 der Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, hrsg. von K.FORSTER), Würzburg 1965, S.103 ff.
- ders. Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789-1850, 2.Aufl., Freiburg i.Br. 1965.

- MALONE, Dumas:** Jefferson and his time, 2 vols.
Vol.1: Jefferson the Virginian, Boston 1948.
Vol.2: Jefferson and the rights of man, Boston 1951.
- MATHIEZ, Albert:** Die Französische Revolution, 3 Bde. (3.Bd. vollendet von G.LEFEBVRE), Hamburg 1950.
- MAUNZ, Theodor:** Toleranz und Parität im deutschen Staatsrecht (Münchner Universitätsreden NF Heft 5), München 1954.
- MAUNZ, Theodor**
DÜRIG, Günter: Grundgesetz, 2.Aufl., München-Berlin ab 1963.
- MAUNZ-SIGLOCH- SCHMIDT-
BLEIBTREU-KLEIN:** Bundesverfassungsgerichtsgesetz, München-Berlin 1965.
- MAURER, Hartmut:** Die Verwaltungsgerichtsbarkeit der evangelischen Kirche (Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien Bd.25), Göttingen 1958.
- ders.** Die Anfechtbarkeit kirchlicher Verwaltungsakte vor staatlichen Gerichten, DÖV 1960, 749 ff.
- MAYER, Rudolf:** Kirchen, Freikirchen, Sekten, ZevKR 7 (1959/60) S.178 ff.
- MAZZEI, Filippo:** Recherches Historiques et Politiques sur les Etats-Unis de l'Amérique Septentrionale, par un citoyen de Virginie, 4 Bde., Paris 1788.
- MC ILWAINE, Henry R.:** The Struggle of Protestant Dissenters for Religious Toleration in Virginia (Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science, 12th series IV), Baltimore 1894.
- MEIKLEJOHN, Alexander:** Educational Cooperation between Church and State, 14 Law and Contemporary Problems (nr.1: Religion and the State), p.61 ff., Durham 1949.
- MEJAN, François:** La Laïcité de l'Etat en Droit Positif et en Fait, in: La Laïcité (Bd.IV der Veröffentlichungen des Centre des sciences politiques de L'Institut d'Etudes Juridiques de Nice), Paris 1960, p.201 ff.
- MEJAN, L.V.:** La Séparation des Eglises et de l'Etat. L'Oeuvre de Louis Méjan, Paris 1959.
- MENGER, Christian Friedrich:** Zum staatlichen Rechtsschutz gegenüber kirchlichen Amtshandlungen, MDR 1955, 514.

- MIKAT, Paul: Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: Die Grundrechte, Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte (hrsg. von BETTERMANN, NEUMANN, NIPPERDEY und SCHEUNER), Bd.IV/1 S.111 ff., Berlin 1960.
- ders. Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik (Schriftenreihe der juristischen Gesellschaft Berlin Heft 14), Berlin 1964.
- MOEHLMAN, Conrad Henry: The American Constitutions and Religion, Berne 1938.
- ders. The Wall of Separation Between Church and State. An historical study of recent criticism of the religion clause of the First Amendment, Boston 1951.
- MORAIS, Herbert M.: Deism in Eighteenth Century America, New York 1934.
- MOTT, Royden J.: Sources of Jefferson's Ecclesiastical Views, Church History III 4 (1934), p.267 ff.
- MÜLLER, Konrad: Die Gewährung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an Religionsgemeinschaften gemäß Art.137 Abs.V Satz 2 WRV, ZevKR 2 (1952/53) S.139 ff.
- ders. Der Loccumer evangelische Kirchenvertrag als Spiegel der staatskirchenrechtlichen Lage in der Bundesrepublik, DÖV 1955, 421 ff.
- MURRAY, John Courtney: Law or Prepossessions?, 14 Law and Contemporary Problems (nr.1: Religion and the State), p.23 ff. Durham 1949.
- ders. The Church and Totalitarian Democracy, Theological Studies XIII p.525 ff., Woodstock 1952.
- ders. Kirche und Staat in Nordamerika, Dokumente 19 (1963) S.423 ff.; ebenfalls in: Das Verhältnis von Kirche und Staat (Heft 30 der Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, hrsg.von K.FORSTER), Würzburg 1965, S.51 ff., unter dem Titel: Das Verhältnis von Kirche und Staat in den USA.
- MUSE, William T.: Virginia Laws Affecting Churches, Virginia Law Review 43 p.119 ff., Charlottesville 1957.
- OBERMAYER, Klaus: Staatskirchenrecht im Wandel, DÖV 1967, 9 ff.

- O'BRIEN, William F.: Justice Reed and the First Amendment. The Religion Clauses, Washington 1958.
- OLMSTEAD, Clifton Earl: History of Religion in the United States, 2nd ed., Englewood Cliffs 1961.
- O'NEILL, James M.: Religion and Education under the Constitution, New York 1949.
- PADOVER, Saul K. (ed.): The Complete Jefferson, Containing His Major Writings, Published and Unpublished, Except his Letters, New York 1943.
- PARKER, Reginald: Das Öffentliche Recht - Verfassungsrecht und Allgemeines Verwaltungsrecht - der Vereinigten Staaten von Amerika, Wien 1963.
- PARSONS, Wilfrid: The First Freedom: Considerations on Church and State in the United States, New York 1948.
- PAULSEN, Monrad G.: Preferment of Religious Institutions in Tax and Labor Legislation, 14 Law and Contemporary Problems (nr.1: Religion and the State), p.144 ff., Durham 1949.
- PETERS, Hans: Zur Gegenwartslage des Staatskirchenrechts, vVDStRL 11 (1953) S.177 ff.
- PETERSON, Merrill D.: The Jeffersonian Image in the American world, New York 1960.
- PFEFFER, Leo: Church and State: Something Less Than Separation, Chicago Law Review 19 p.1 ff., Chicago 1951.
- ders.: Church, State and Freedom, Boston 1953.
- PIRSON, Dietrich: Universalität und Partikularität der Kirche. Die Rechtsproblematik zwischenkirchlicher Beziehungen (Ius ecclesiasticum Bd.I), München 1965.
- POLAND, Burdette C.: French Protestantism and the French Revolution, Princeton 1957.
- POLIN, Raymond: La politique morale de John Locke, Paris 1960.
- POPPERS, Hirsch Leib: Die Entstehung des Kongregationalismus aus der puritanischen Bewegung und seine Bedeutung als Independentismus für die englische Staatsgeschichte des 17. Jahrhunderts (Diss.), Berlin 1936.
- PRELOT, Marcel: Art. "Laïcité", in: DALLOZ, Encyclopédie juridique: Répertoire de Droit Public et Administratif, tome XI p.285, Paris 1959.

- PRITCHETT, Charles Hermann: The American Constitution, New York 1959.
- QUARITSCH, Helmut: Kirchen und Staat. Verfassungs- und staats-theoretische Probleme der staatskirchlichen Lehre der Gegenwart, Der Staat 1 (1962) S.175 ff und 289 ff.
- RAUMER, Friedrich von: America and the American People, New York 1846.
- REMOND, René: Evolution de la Notion de Laïcité entre 1919 et 1939, Cahiers d'Histoire (publiées par les universités de Clermont-Lyon-Grenoble) 1959 (IV, 1: Tolérance et Laïcité de la Fin du Moyen Age à l'Epoque Contemporaine) p.71 ff.
- RIDDER, Helmut: Staatliche Wiederaufbaupflichten gegenüber den Domkapiteln und bischöflichen Stühlen in ehemals preußischem Gebiet, AöR Bd.80 (1955) S.127 ff.
- ders. art. "Kirche und Staat", Staatslexikon, 6.Aufl., Bd.IV Sp.1020 ff., Freiburg i.Br. 1959.
- RIVERO, Jean: La Notion juridique de Laïcité, D.P. 1949-1-137 ff.
- ders. De l'idéologie politique à la règle de droit: La Notion de laïcité dans la jurisprudence administrative, in: La Laïcité (Bd.IV der Veröffentlichungen des Centre des sciences politiques de l'Institut d'Etudes Juridiques de Nice), Paris 1960, p.539 ff.
- ROCHE, John P.: Religion et Politique aux Etats-Unis, in: La Laïcité (Bd.IV der Veröffentlichungen des Centre des sciences politiques de l'Institut d'Etudes Juridiques de Nice), Paris 1960, p.539 ff.
- RÖHRS, Hermann: Jean-Jacques Rousseau. Vision und Wirklichkeit, Heidelberg 1957.
- ROMMEN, Heinrich A.: The State in Catholic Thought. A Treatise in Political Philosophy, 4th ed., St.Louis 1955.
- ROTHENBÜCHER, Karl: Die Trennung von Staat und Kirche, München 1908.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: Oeuvres complètes (éd. publiée sous la direction de B.GAGNEBIN et M.RAYMOND), tome III: Du Contrat social, Ecrits politiques, Paris 1964.

- RUTLAND, Robert Allen: The Birth of the Bill of Rights 1776.1791, Chapel Hill 1955.
- RÜTTIMANN, J.: Kirche und Staat in Nordamerika, Festschrift für v.Mohl, Zürich 1871.
- SCHEFFLER, Gerhard: Die Stellung der Kirche im Staat nach Art.140 GG i.V.m. Art.137 WRV (Hektographierte Veröffentlichungen der Forschungsstelle für Völkerrecht und ausländisches öffentliches Recht an der Universität Hamburg Nr.42), Hamburg 1964.
- SCHEUNER, Ulrich: Die Nachprüfung kirchlicher Rechtshandlungen durch staatliche Gerichte, ZevKR 3 (1953/54) S.352 ff.
- ders. Die staatskirchenrechtliche Tragweite des Kirchenvertrages von Kloster Loccum, ZevKR 6 (1957/58) S.1 ff.
- ders. Art. "Kirche und Staat", RGG Bd.III Sp.1327 ff., Tübingen 1959.
- ders. Kirche und Staat in der neueren deutschen Entwicklung, ZevKR Bd.7 (1959/60) S.225 ff.
- ders. Auseinandersetzungen und Tendenzen im deutschen Staatskirchenrecht, DÖV 1966, 145 ff.
- SCHEVEN, Dieter: Die Bedeutung des Art.19 Abs.IV des Grundgesetzes für die Anfechtung kirchlicher Verwaltungsakte, ZevKR 4 (1955) S.157 ff.
- SCHMIDT-VOLKMAR, Erich: Der Kulturkampf in Deutschland 1871-1890, Göttingen 1962.
- SCHMOECKEL, Reinhard: Der Religionsunterricht. Die rechtliche Regelung nach dem Grundgesetz und der Landesgesetzgebung, Neuwied 1964.
- SCHNEIDER, Herbert
Wallace: Geschichte der amerikanischen Philosophie, Hamburg 1957.
- SCHURER, Wilhelm: Aristide Briand und die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich (Heft 83 der Abhandlungen zur Mittleren und neueren Geschichte), Basel 1939.
- SCHWARZ, Erich: Freiheit und Staatsomnipotenz in Rousseaus "Contrat Social" (Diss.), Tübingen 1936.
- SCHWELIEN, Joachim: Gott in Amerika, in: "Die Zeit" Nr.21 vom 22.5.1964, S.5.

- SEIBERT, Claus: Oberster Gerichtshof Washington gegen Schulgebete, JZ 1962, 478.
- SENSABAUGH, George F.: Jefferson's Use of Milton in the Ecclesiastical Controversies of 1776, American Literature 26 (1955) p.552 ff.
- SIMON, Walter M.: John Locke: Philosophy and Political Theory, American Political Science Review 45 (1951) p.386 ff.
- SMEND, Rudolf: Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz, ZevKR 1 (1951) S.4 ff.
- ders. Zur Gewährung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an Religionsgesellschaften gemäß Art.137 Abs.5 WRV, ZevKR 2 (1952/53) S.376 ff.
- ders. Der niedersächsische Kirchenvertrag und das heutige deutsche Staatskirchenrecht, JZ 1956, 50 ff.
- SOLTAU, Roger Henry: French Political Thought in the 19th Century, New York 1959.
- STADELMANN, Rudolf: Geschichte der englischen Revolution, Wiesbaden 1954.
- STOKES, Anson Phelps: Church and State in the United States, 3 vols., New York 1950.
- STORY, Joseph: Commentaries on the Constitution of the United States, 2 vols., 2nd ed., vol.I Boston 1851.
- STUTZ, Ulrich: Das Studium des Kirchenrechts an den deutschen Universitäten, Deutsche Akademische Rundschau 6.Jahrgang (1924), 12.Semesterfolge Nr.5, S.1 ff.
- SULLIVAN, Russell N.: Religious Education in the Schools, 14 Law and Contemporary Problems (nr.1: Religion and the State), p.92 ff., Durham 1949.
- SUTHERLAND, Arthur E. jun.: Due Process and Disestablishment, Harvard Law Review 62 (1949) p.1306 ff.
- TAINE, Hippolyte: Die Entstehung des modernen Frankreich, 3 Bde., Meersburg 1936.

- TALMON, J.L.: The Origins of Totalitarian Democracy, London 1952.
- THIEME, Werner: Art. "Körperschaften des öffentlichen Rechts" RGG Bd.III Sp.1716 ff., Tübingen 1960.
- THOM, William Taylor: The Struggle for Religious Freedom in Virginia: The Baptists (Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science, Series XVIII nrs. 10-12), Baltimore 1900.
- TOCQUEVILLE, Alexis de: Über die Demokratie in Amerika, 2 Bde., Stuttgart 1959/62.
- TORPEY, William George: Judicial Doctrines of Religious Rights in America, Chapel Hill 1948.
- TRESOLINI, Rocco J.: American Constitutional Law, New York 1959.
- TREVELYAN, George Macaulay: Die Englische Revolution 1688-1689, München 1950.
- TROELTSCH, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Bd.1 der Gesammelten Schriften), 3.Aufl., Tübingen 1912.
- ders. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (Beiheft 2 der Historischen Zeitschrift), 5.Aufl., München 1928.
- TUSSMAN, Joseph: The Supreme Court on Church and State, New York 1962.
- VOIGT, Alfred: Geschichte der Grundrechte, Stuttgart 1948.
- ders. Art. "Locke, John", HWSW Bd.6 S.642 f., Stuttgart-Tübingen-Göttingen 1959.
- ders. Kirchenrecht, Neuwied 1961.
- ders. Der Herrschaftsvertrag, Neuwied 1965.
- VOSSLER, Otto: Die amerikanischen Revolutionsideale in ihrem Verhältnis zu den europäischen. Untersucht an Thomas Jefferson (Beiheft 17 der Historischen Zeitschrift), München 1929.
- ders. Rousseaus Freiheitslehre, Göttingen 1963.
- WEBER, Hermann: Die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts im System des Grundgesetzes (Schriften zum Öffentlichen Recht Bd.32), Berlin 1966.

- WEBER, Werner: Die staatskirchenrechtliche Entwicklung des nationalsozialistischen Regimes in zeitgenössischer Betrachtung, in: "Rechtsprobleme in Staat und Kirche", Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag (Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien Bd.3), Göttingen 1952, S.365 ff.
- ders. Die Gegenwartsfrage des Staatskirchenrechts, VVDStRL 11 (1953) S.153 ff.
- ders. Art. "Staatskirchenrecht", HWSW Bd.9 S.753 ff., Stuttgart-Tübingen-Göttingen 1956.
- ders. Art. "Parität", RGG Bd.V Sp.113 f., Tübingen 1960.
- ders. Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart, Göttingen 1962.
- WEILL, Georges: Histoire de L'Idee laïque en France au XIXe siècle, Paris 1925.
- WEINGARTEN, Hermann: Die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868.
- WEIS, Eberhard: Geschichtsschreibung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie, Wiesbaden 1956.
- WILLIAMS, Roger: The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed (ed. for the Hanserd Knollys Society by E.B. UNDERHILL), London 1848.
- WILTSE, Charles Maurice: The Jeffersonian Tradition in American Democracy, Chapel Hill 1935.
- WOLF, Erik: Ordnung der Kirche, Frankfurt 1961.
- ZIPPELIUS, Reinhold: Kirche und Staat und die Einheit der Staatsgewalt, ZevKR 9 (1962/63) S.42 ff.
- ZYWCZYNSKI, Mieczyslaw: Die Kirche und die Französische Revolution, Leipzig 1953.
- (ohne Verfasser) Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Verfassungsausschusses der Bayerischen Verfassungsgebenden Landesversammlung Bd.I, München 1947.

Abkürzungen

a.a.O.	am angegebenen Ort
Abs.	Absatz
Abschn.	Abschnitt
a.E.	am Ende
ALR	American Law Review
a.M.	anderer Meinung
Anm.	Anmerkung
AöR	Archiv des öffentlichen Rechts
Art.	Artikel
ASS	Acta Sanctae Sedis
Aufl.	Auflage
BayVbl.	Bayerische Verwaltungsblätter
BBauG	Bundesbaugesetz
Bd.	Band
BGH	Bundesgerichtshof
BGHZ	Amtliche Sammlung der Entscheidungen des Bundesgerichtshofs in Zivilsachen
BSHG	Bundessozialhilfegesetz
BVerfG	Bundesverfassungsgericht
BVerfGE	Amtliche Sammlung der Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts
BVerfGG	Bundesverfassungsgerichtsgesetz
BVFG	Gesetz über die Angelegenheiten der Vertriebenen und Flüchtlingen
C.E.	Conseil d'Etat
Diss.	Dissertation
DÖV	Die öffentliche Verwaltung
D.P.	Recueil périodique et critique Dalloz ¹⁾
ds., ders.	derselbe
DVBl.	Deutsches Verwaltungsblatt
ebd.	ebenda
ed.	editor (Herausgeber) oder edited (herausgegeben)
Fußn.	Fußnote
GG	Grundgesetz
h.L.	herrschende Lehre
h.M.	herrschende Meinung
Hrsg.	Herausgeber
HWSW	Handwörterbuch der Sozialwissenschaften
i.S.	im Sinne
i.V.m.	in Verbindung mit
Jhg.	Jahrgang
JÖR	Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart
JWG	Jugendwohlfahrtsgesetz
JZ	Juristenzeitung
MDR	Monatsschrift für Deutsches Recht
m.E.	meines Erachtens
NF	Neue Folge
NJW	Neue Juristische Wochenschrift
OstArchfKR	Österreichisches Archiv für Kirchenrecht
OVG	Oberverwaltungsgericht
p.	page (Seite)

1) Die Zahlen nach D.P. bedeuten in der angeführten Reihenfolge Jahr, Abteilung und Seite der Zeitschrift.

ProVG	Amtliche Sammlung der Entscheidungen des Preussischen Oberverwaltungsgerichts
R.	Recueil des arrêts du Conseil d'Etat, Collection Macarel et Lebon, Sirey
Rdn.	Randnote, Randnummer
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RGZ	Amtliche Sammlung der Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen
S.	Seite
S.	Sirey, Recueil Général des Lois et des Arrêts ¹⁾
SchmSchuG	Gesetz über die Verbreitung jugendgefährdender Schriften
sc.	scilicet (ergänze)
sect.	section (Abschnitt)
sog.	sogenannt
Sp.	Spalte
Stat.	Statute (Gesetz)
StGH	Staatsgerichtshof
US	United States Supreme Court Reports - Official Reports (Amtliche Sammlung der Entscheidungen des Obersten Bundesgerichts der vereinigten Staaten) ²⁾
U.S.C.	United States Code
v.	versus (gegen)
Verw.Arch.	Verwaltungsarchiv
vgl.	vergleiche
VO	Verordnung
VOBl.	Verordnungsblatt
vol.	volume (Band)
VVDStRL	Veröffentlichungen der Vereinigung Deutscher Staatsrechtslehrer
WV	Weimarer Reichsverfassung
ZauslöffRuVR	Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht
ZevKR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht
ZSavStRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte

- 1) Die Zahlen nach S. bedeuten in der aufgeführten Reihenfolge Jahr, Abteilung und Seite der Zeitschrift.
- 2) Die Zahl vor US bezeichnet den Band, die Zahl dahinter die Seite. Die Jahreszahlen hinter dem Zitat beziehen sich entweder auf das Kalenderjahr oder auf das Gerichtsjahr, in dem die Entscheidung ergangen ist. Das Gerichtsjahr beginnt im Oktober und wird nach dem Kalenderjahr bezeichnet, in dem es beginnt.

Bei den vor 1874 ergangenen Entscheidungen sind, nach amerikanischer Gepflogenheit, die Namen der Berichterstatter zitiert, und zwar:

Dallas	abgekürzt Dall	für die Jahre	1789-1800
Cranch	" Cr	" " "	1801-1815
Wheaton	" Wheat	" " "	1816-1827
Peters	" Pet	" " "	1828-1842
Howard	" How	" " "	1843-1860
Black	"	" " "	1861-1862
Wallace	" Wall	" " "	1863-1874

Erster Abschnitt

DIE RECHTLICHE BEDEUTUNG DES "ACT FOR ESTABLISHING RELIGIOUS FREEDOM IN VIRGINIA".

I. Der "Act for Establishing Religious Freedom" im Staatskirchenrecht Virginias.

1. Das Staatskirchenrecht in Virginia bis zur Declaration of Rights (1776).

a) Die allgemeine Lage der Staatskirche in Virginia

Virginia war auf Grund des Freibriefes, den JAKOB I. Sir Thomas GATES und seinen Gefolgsleuten gewährt hatte, seit 1606 ständig von englischen Kolonisten besiedelt. Da diese laut Freibrief englische Untertanen mit deren Rechten und Pflichten waren und sich mit ihrer örtlichen Gesetzgebung im Rahmen der Gesetze des Mutterlandes halten mußten, wurde auch von Anfang an die Church of England als Staatskirche eingeführt.¹⁾ Trotz dieser engen kirchlichen Verbindung mit dem Mutterland führten verschiedene Umstände zu einer Sonderentwicklung, aus der sich einige Beweggründe für die spätere Trennung von Staat und Kirche ergaben.

Die anglikanische Kirche Virginias besaß nie einen eigenen Bischof, der zu ihrer Stärkung und zu einem geordneten Aufbau der Hierarchie in der Kolonie beigetragen hätte. Sie wurde vielmehr von England aus durch den Bischof von London geleitet, so daß die Geistlichen zu ihrer Amtseinsetzung stets nach England fahren mußten. Zwar wurde der Bischof, um der Unhaltbarkeit dieses Zustandes entgegenzuwirken, seit 1689 durch einen Kommissar vertreten, dessen Tätigkeit jedoch den Unzuträglichkeiten nicht merkbar abzuhelpen vermochte.²⁾ Denn auf der

1) Vgl. ROTHENBÜCHER, Die Trennung von Staat und Kirche, 1908, S.122 f.; STORY, Commentaries on the Constitution of the United States, 1851, vol.1 p.17 ff.

2) MC ILWAINE, The Struggle of Protestant Dissenters for Religious Toleration in Virginia (Johns Hopkins University Studies in History and Political Science 12th series IV), 1894, p.9.

einen Seite geriet er in Konflikt mit dem Gouverneur der Kolonie, der Anspruch darauf erhob, nicht nur den König sondern auch den Bischof zu repräsentieren, andererseits wollte sich die Bevölkerung seinen Visitationen nicht unterziehen, weil sie eine zu große Einmischung in die örtlichen kirchlichen Angelegenheiten befürchtete. Die eigentliche Kontrolle über die Geistlichen übte also nicht der bischöfliche Kommissar im Rahmen einer wie in England straff organisierten Hierarchie aus, sondern sie lag in den Händen der Kirchengemeinden und ihrer Vorstände (vestries).³⁾ Diese schwächten ihre Kirche auch noch insofern, als sie einen Geistlichen nur für ein Jahr, sozusagen aushilfsweise, mit der Wahrnehmung der seelsorgerischen Aufgaben betrauten und ihn vom Gouverneur nicht formell in sein Amt einführen ließen. Dadurch vermieden sie, daß ein ihnen mißliebiger Geistlicher der Gemeinde einfach aufgezwungen wurde, und konnten den auf Zeit bestellten Kleriker mit der Entlassungsandrohung jederzeit ihren Wünschen gefügig machen. Es ist deshalb nicht übertrieben, wenn man mit MC ILWAINE⁴⁾ feststellen kann, daß die virginische Staatskirche infolge des Fehlens einer zentralen bischöflichen Autorität in Wirklichkeit eine Ansammlung unabhängiger Gemeinden bildete, die mehr theoretisch als in Wirklichkeit miteinander verbunden waren.

Zu diesen organisatorischen Mängeln gesellte sich die politische Einflußlosigkeit des Klerus. Der Geistliche gehörte mehr auf Grund seiner Erziehung als durch seine Stellung zur dünnen virginischen Oberschicht. An der Gestaltung des politischen Lebens war er nicht beteiligt. Man fragte ihn zwar um seine Meinung, die Macht übten aber nur die Laien aus. So saß im House

-
- 3) Der Gouverneur betrachtete sich zwar gemäß den 1643 und 1662 erlassenen Gesetzen (abgedruckt bei MC ILWAINE p.10) als Haupt der virginischen Kirche und beanspruchte auch die alleinige Verfügungsbefugnis in deren vermögensrechtlichen Angelegenheiten, konnte aber mit dieser Auffassung nicht durchdringen, da die Kirchenvorsteher meist auch ihre Grafschaft im House of Burgesses vertraten (nach MC ILWAINE p.13 zählte die Virginia Convention von 1776 höchstens drei Mitglieder, die nicht einem Kirchenvorstand angehörten).
- 4) P.14. Nach OLMSTEAD, History of Religion in the United States, 2.Aufl. 1961, p.48 konnte nur etwa ein Zehntel aller Geistlichen mit einer endgültigen Bestallung rechnen.

of Burgesses kein einziger Kleriker der Staatskirche, der ihre kirchlichen Belange hätte gebührend vertreten können. Ihr fehlte ein Sprachrohr, eine entschlossene Führung, die in den Auseinandersetzungen um die Entstaatlichung der Kirche wirksam hätte eingreifen können. Dieser Umstand hat sich, worauf besonders BRYDON nachdrücklich hinweist⁵⁾, später sehr nachteilig für die Staatskirche ausgewirkt. Der von den Kirchengemeinden gehandhabte Besetzungsmodus verschaffte keine Lebensstellung und war darum für einen englischen Geistlichen kein Anreiz, nach Virginia zu gehen. Der virginische Klerus bestand deshalb nicht gerade aus einer Auslese englischer Geistlicher. Unregelmäßigkeiten waren an der Tagesordnung, und es mußte sogar der Gesetzgeber einschreiten, um Geistliche, die ein ausschweifendes Leben führten, durch harte Strafen zur Einsicht zu bringen.

Auch die finanzielle Lage des Klerus trug nicht dazu bei, seine gesellschaftliche Position zu verbessern. Bezeichnend dafür war die sog. "Parson's Cause"⁶⁾: Die Unterstützung der Staatskirche erfolgte in der Regel dadurch, daß die Steuern in Tabak entrichtet wurden, da Bargeld oft nicht zur Hand war. Zu diesem Zweck wurde ein bestimmter Pfundpreis festgelegt. Als 1755 und das darauf folgende Jahr die Tabakernte schlecht ausfiel und das Gehalt an die Geistlichen deshalb nicht in voller Höhe gezahlt werden konnte, wurde gesetzlich ein sehr niedriger Pfundpreis festgelegt, gegen den die Geistlichkeit gerichtlich vorging. Das Gericht entschied zu Gunsten des Klerus, setzte aber den Schaden symbolisch auf einen Penny fest. Dieser Prozeß warf ein bezeichnendes Schlaglicht auf die Stellung des virginischen Klerus: Er war unbeliebt und das Volk war mit ihm unzufrieden, weil er mehr auf seine materiellen Vorteile bedacht war als auf das Wohl der Gläubigen. Dazu trat ein Gesichtspunkt, der sich gerade vor der Revolution verhängnisvoll auswirken mußte. Der staatskirchliche Klerus war in seiner Mehrzahl der Krone treu ergeben und hatte in seiner Führung - dem bischöflichen Kommissar, dem Präsidenten und den Professoren des William and

5) BRYDON, Virginia's Mother Church, 1952 vol.2, p.384 f.

6) Vgl. dazu näher LINGLEY, The Transition in Virginia from Colony to Commonwealth (Studies in History, Economics and Public Law, Vol.XXXVI Nr.2), 1910, p.27 ff.

Mary College - entschiedene Gegner der amerikanischen Freiheitsbewegung, begeisterte Tories⁷⁾. Das trug zur Volkstümllichkeit des Klerus nicht bei. Zieht man noch in Betracht, daß infolge der ständigen Kolonisierung von Neuland die Pfarreien sich derart vergrößerten, daß eine ausreichende seelsorgerische Betreuung nicht mehr möglich war, so darf es nicht verwundern, wenn der Einfluß der Geistlichkeit in Virginia nur sehr gering war. HALL bemerkt deshalb mit Recht, daß das Staatskirchentum in Virginia fast nur dem Namen nach bestanden habe.⁸⁾

Den entscheidenden Anteil an der schwachen Stellung der Staatskirche hatten die zahlreichen Sekten, die Dissenters. Virginia hatte sich dank einer rigorosen Einwanderungspolitik bis in das 18. Jahrhundert hinein von ihnen freihalten können. Jeder Einwanderer mußte den "oath of Supremacy and Allegiance" ablegen, und hohe Geldstrafen bedrohten jeden Kapitän, der es wagen sollte, Einwanderer in die Kolonie zu bringen, die nicht der Staatskirche angehörten⁹⁾. So konnte Gouverneur SPOTTSWOOD noch 1710 an den Bischof von London schreiben, daß es einen besonderen Segen für dieses Land bedeute, wenige Dissenters zu haben, weniger als irgend eine andere Kolonie¹⁰⁾. Aber Virginia konnte und durfte sich nicht länger gegen solche Einwanderer versperren. Die Besiedlung der Grenzgebiete erforderte immer mehr Menschen. Der wachsende Wohlstand der Kolonie konnte nur dann aufrechterhalten werden, wenn neue Arbeitskräfte ins Land strömten - übrigens ein Gesichtspunkt, der in den Debatten um die Religionsfreiheit häufig hervorgehoben wurde. Erleichtert wurde die Einwanderung dadurch, daß im Hinterland und im Grenzgebiet der Einfluß der Staatskirche viel schwächer war als in der Küstenregion, die von jeher dichter besiedelt und seelsorgerisch bes-

7) BRYDON a.a.O.

8) HALL, The Religious Background of American Culture, 1959, p.177: "The Establishment in Virginia was almost nominal, and had seemingly almost no religious influence outside a very small range of colonial life."

9) Siehe die bei BRYDON vol.I., p.433 abgedruckten Gesetze.

10) HALL p.111. Nach OLMSTEAD p.43 gab es 1645 bei einer Gesamtbevölkerung von 15 000 Menschen wahrscheinlich nicht mehr als 200 Einwohner, die nicht der Staatskirche angehörten.

ser organisiert worden war und wo die alteingesessene virginische Aristokratie das staatskirchliche System stützte. Im Hinterland fragte man weniger nach religiösen Ansichten; vielmehr entschied die Brauchbarkeit als Siedler. So kam es, daß ab 1732 die Besiedlung des Tales von Virginia jenseits der Blue Ridge hauptsächlich durch Presbyterianer erfolgte. Ihre Feuerprobe bestand diese Einwanderungspolitik im sog. "French and Indian War" (1763), als sich die Dissenters in diesem Tal als ein Schutzschild für die ganze Kolonie erwiesen. Von diesem Zeitpunkt an wuchs das Dissentertum in Virginia rapid¹¹⁾. Die schärfsten Feinde der Established Church waren wohl die Baptisten, die auch von allen Denominationen die Hauptlast des Kampfes gegen das Staatskirchentum trugen und am glühendsten die Religionsfreiheit forderten. Sie konnten meist ihrer Armut wegen nur unter größten Anstrengungen die Steuern für die Staatskirche bezahlen und waren von der tiefen Überzeugung be-seelt, Staat und Kirche mußten völlig getrennt sein. Roger WILLIAMS, der große Vorkämpfer der Religionsfreiheit im Amerika des 17. Jahrhunderts, war ihr Vorbild. Sie waren erst seit 1714 aus England nach Virginia eingewandert, hatten aber infolge mehrfacher Ausweisungen aus der Kolonie kaum Fuß fassen können¹²⁾. Erst als die Separate Baptists um die Mitte des 18. Jahrhunderts aus Neu-England einsickerten, blühte die Sekte auf.¹³⁾ Von 1770-1774, also in weniger als fünf Jahren, erhöhte sich die Anzahl ihrer Kirchen von 18 mit vielleicht 850 Mitgliedern auf 72 mit mehr als 5000 Gläubigen¹⁴⁾. Es beeindruckte vor allem das einfache Volk, wenn Redner seines Standes¹⁵⁾ gegen die Staatskirche wetterten und ihre einfache, vorbildliche Lebensweise dem selbstzufriedenen Dasein des anglikanischen Klerus gegenüberstellten. Die Baptisten hat-

11) LINGLEY p.196 ff.

12) THOM, The Struggle for Religious Freedom in Virginia: The Baptists (Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science, series XVIII nrs.10-12) 1900. p.10.

13) Über die näheren Umstände vgl. THOM p.32 ff.

14) THOM p.30.

15) Nach STOKES, Church and State in the United States 3 vols., 1950, vol.I, p.368 gab es kaum Baptisten mit höherer Bildung.

ten bereits 1760 die erste Bittschrift betreffend die Religionsfreiheit eingebracht. Die Staatskirche führte gegen sie einen heftigen Kampf. Von 1768-1776 wurden fast 50 baptistische Geistliche eingekerkert. Man verurteilte sie, da sie sich meist nicht an ihre Predigtlizenzen hielten, als öffentliche Unruhestifter.¹⁶⁾

Auch die Presbyterianer rüttelten am Bau der Established Church. Sie waren ebenfalls seit ihrem Auftauchen in Virginia aus religiösen Gründen hart bedrängt worden,¹⁷⁾ traten aber im Vergleich zu den volkstümlicheren und radikaleren Baptisten mehr in den Hintergrund. Sie forderten nicht gleich vollständige Trennung von Staat und Kirche mit absoluter Religionsfreiheit, sondern erbaten für sich Toleranz ohne staatliche Belästigung.¹⁸⁾ Neben ihnen kämpften noch zahlreiche Sekten gegen die Vormachtstellung der Staatskirche und die religiöse Unterdrückung: Quäker, Methodisten, Hugenotten, Lutheraner, Moravianer usw.

Die Stellung der Staatskirche in Virginia war also durch ihre Struktur schwach und durch die Dissenters gefährdet. Ihre schlecht organisierte Hierarchie versuchte mit einem großen- teils unbeliebten Klerus einen Kampf nach zwei Seiten zu führen: Nach außen gegen das aufblühende Dissentertum, das seine Machtstellung bedrohte, und nach innen gegen organisatorische und personelle Mängel. Mit dieser schweren Belastung ging die Staatskirche in die Revolution.

b) Die rechtliche Ausgestaltung des Establishment in Virginia
Die Church of England war in Virginia gleichzeitig mit der ersten Besiedlung durch englische Kolonisten im Jahre 1606 errichtet worden¹⁹⁾ und sollte in völliger Ubereinstimmung mit der des Mutterlandes erhalten werden. Das war das Bestreben der englischen Regierung. Es gibt in Virginia kein ausdrück-

16) OLMSTAD p.174.

17) Vgl. MC ILWAINE p.40 ff.

18) Vgl. die von ihnen 1775 eingebrachte Bittschrift, wiedergegeben bei STOKES I, p.375-376.

19) "The founding of the first permanent English colony in Virginia and the planting of the Church of England in America were synchronous events", OLMSTAD p.41.

lich auf die Errichtung der anglikanischen Kirche bezogenes Gesetz. Die Charter von 1609²⁰⁾ bestimmte aber, daß kein Katholik die Kolonie betreten dürfe und jeder Einwanderer zuerst den Hoheitseid (oath of Supremacy) leisten müsse.²¹⁾ Beispielhaft für die Angleichung an englische Gesetze waren die noch unter Kriegsrecht 1610 in Jamestown verkündeten Gesetze,²²⁾ die bei einer Schmähung der Dreifaltigkeit, des Namens Gottes oder der Heiligen Schrift die Todesstrafe vorsahen und die Pflicht zum Kirchenbesuch eingehend regelten. Auch die von der General Assembly²³⁾ 1619 verabschiedeten Gesetze trugen den strengen Zug des Staatskirchentums: Trunkenbolde, Arbeitsscheue und Prunksüchtige wurden der kirchlichen Zuchtgewalt unterstellt. Die Bevölkerung wurde unter Strafe zum Besuch des Gottesdienstes angehalten. 1631/32 erfolgte eine vollständige Revision aller früher erlassenen Gesetze, es entstand praktisch das erste Gesetzbuch Virginias.²⁴⁾ Achtzehn von den 61 Gesetzen bestraften die Staatskirche. Virginia erwies sich dabei als noch kirchentreuer als das Mutterland: Es nahm die "Constitutions and Canons Ecclesiastical" der Church of England vom Jahre 1603 an, denen das englische Parlament die Zustimmung versagt hat-

20) Auszugsweise wiedergegeben bei GIACOMETTI, Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, 1926, S.689 - 690.

21) "... and lastly, because the principal effect, which we can desire or expect of this Action, is the Conversion and Reduction of the People in those Pacts unto the true Worship of God and Christian Religion, in which Respect we should be loath that any Person should be permitted to pass that we suspected to affect the Superstitions of the Church of Rome, we do here-by declare, that it is our Will and Pleasure that none be permitted to pass in any Voyage from Time to Time to be made into the said Country, but such as first shall have taken the Oath of Supremacy.."

22) Wiedergegeben bei BRYDON I, 411 ff.

23) Seit 1619 hatte Virginia in der General Assembly ein Selbstverwaltungsorgan mit Gesetzgebungsbefugnissen, vgl. STORY I, 18.

24) BRYDON I, 426.

te.²⁵⁾ Der Besuch des Gottesdienstes wurde wiederum unter Strafandrohung erzwungen, und alle für die Kirchenzucht Verantwortlichen waren gehalten, Zuwiderhandelnde der Obrigkeit anzuzeigen. Geistliche durften nicht verächtlich gemacht werden. Eheschließungen konnten unter Beachtung der vorgeschriebenen Formalitäten nur ein Kleriker der Staatskirche vornehmen, der im Besitz einer vom Gouverneur ausgestellten Erlaubnis war. Die Eltern mußten ihre Kinder und das Gesinde in den Religionsunterricht schicken; Kirchenvorsteher wurden unter Eid verpflichtet, alle Personen, die liederlich, irreligiös oder im Besuch des Religionsunterrichtes nachlässig waren, den weltlichen Gerichten anzuzeigen.²⁶⁾ Besonders eingehend wurden die Pflicht zur Entrichtung der Kirchensteuer und das Auskommen der Geistlichen geregelt. Die Gläubigen mußten außerdem die in ihrem Bezirk bestehenden Kirchen instandhalten bzw. neue errichten, falls sich das als notwendig erweisen sollte. Selbstverständlich mußte weiterhin jeder Einwanderer den Oath of Supremacy and Allegiance leisten, widrigenfalls er ins Gefängnis geworfen wurde.²⁷⁾ Schließlich konnte Geistlicher nur werden, wer der Church of England angehörte. Die Gesetzesrevision von 1642/43 änderte an diesem Zustand nicht viel. Die Kirchenvorsteher mußten weiterhin alle Einwohner anzeigen, die sich liederlich und irreligiös verhielten. Daß aber unter diesen "irreligiösen" Leuten sich auch vielfach Dissenters befanden, zeigt die Auf-

25) "... it is ordered, that there be a uniformitie throughout this colony both in substance and circumstance to the canons and constitutions of the Church of England as neere as may bee and that every person yield readie obedience unto them upon penaltie of the paynes and forfeitures in that case appointed", BRYDON a.a.O.

26) Nicht den geistlichen Gerichten; diese Vorschrift bestand die gesamte Kolonialzeit über (BRYDON I, 430).

27) Daraus will BRYDON I, 434 schließen, daß das Gesetzbuch keinen Dissenter daran hinderte, sich in der Kolonie anzusiedeln, vorausgesetzt, er war dem König und der von ihm eingesetzten Regierung treu ergeben. Die Einwanderungspolitik Virginias gegenüber den Dissenters sah aber bis ins 18. Jahrhundert hinein ganz anders aus.

zählung der strafwürdigen Tatbestände.²⁸⁾ Die Liturgie durfte nur nach dem Book of Common Prayer gefeiert werden. Die Pflicht zur Entrichtung der Kirchensteuer wurde den veränderten Verhältnissen angepaßt und blieb seitdem unverändert.²⁹⁾

Bemerkenswert waren auch die Gesetze, die die religiöse Geschlossenheit der Kolonie sichern sollten.³⁰⁾ Sie zeugten das erste Mal in der virginischen Gesetzgebung von dem Widerhall des Kampfes zwischen der königstreuen Church of England und dem vom Dissentertum unterstützten Parlament. Laien, die sich nicht zur Staatskirche bekannten, war demnach der Aufenthalt in Virginia nicht verboten und sie konnten ungehindert einwandern, wenn sie den vorgeschriebenen Hoheitseid leisteten. Die Beschränkungen erfaßten nur Katholiken, weil sie kein öffentliches Amt bekleiden durften, und alle Geistlichen, die nicht der Staatskirche angehörten; letzteren war der Aufenthalt in der Kolonie untersagt. Das kam für die religiös sehr aktiven Dissenters einer völligen Einwanderungssperre gleich, da sie nicht streng zwischen Klerus und Laien unterschieden. Kam ein Geistlicher oder Kirchenvorsteher der Staatskirche seinen ihm durch das Gesetz auferlegten Seelsorge- oder Überwachungspflichten

28) "... swearing, prophaning God's name and his holy Sabboths, abusing his holy word and commandment, contemning his holy sacraments or anything belonging to his service or worship ..." (BRYDON I, 437).

29) Jeder Steuerpflichtige mußte 10 Pfund Tabak und ein bushel Korn entrichten; steuerpflichtig waren alle Männer und Sklaven über 16 Jahre. Das bedeutete eine Erweiterung gegenüber früher, wo nur der zahlen mußte, der den Boden bearbeitete; denn von nun an mußten auch die Alten und Kranken, selbst soweit sie von sonstigen öffentlichen Steuern befreit waren, der Kirchensteuerpflicht nachkommen (BRYDON I, 442). Bei dem steigenden Wohlstand der Kolonie erhöhte diese gesetzliche Maßnahme das Einkommen der Geistlichen ganz erheblich.

30) z.B. Act LXIV: "For the preservation of the puritie of doctrine and unitie of the church, it is enacted, that all ministers whatsoever which shall reside in the colony are to be conformable to the orders and constitutions of the Church of England, and the laws therein established, and not otherwise to be admitted to teach or preach publicly or privately, and that the Gov^r and Counsel do take care that all non-conformists upon notice shall be compelled to depart the colony with all convenience" (wiedergegeben bei BRYDON, I, 444).

nicht nach, so verhängte an Stelle des nicht vorhandenen virginischen Bischofs ein weltliches Gericht die angedrohte Strafe.³¹⁾ Die Kirchensteuern durften nur an konformistische Geistliche gezahlt werden. Die Gesetzesrevision von 1661/62 sicherte die Geistlichkeit materiell noch besser, indem sie sie mit Pfarrland ausstattete und den Bau von Pfarrhäusern beschleunigt vorantrieb.³²⁾ Ansonsten wiederholten sich die Bestimmungen. Außerdem tauchten jetzt die ersten Gesetze speziell gegen einzelne Dissentergruppen auf: 1659/60 wurde ein Gesetz zur Unterdrückung der Quäker erlassen, 1662 ging man gegen die Anabaptisten vor, 1663 waren wieder die Quäker das Ziel einer Verfolgung und 1680 verbot ein ebenfalls gegen die Dissenters gerichtetes Gesetz "unlawful disturbances of divine service".

Auch der vom englischen Parlament 1688 verabschiedete Toleration Act, der den Dissenters im Mutterland für ihre Verdienste um die Erhaltung des Staates Toleranz zugestand, änderte an den Verhältnissen in Virginia nichts, da dieses Gesetz von der General Assembly nie angenommen wurde.³³⁾ 1699 nahm das Gesetzgebungsorgan zwar bei einem Gesetz zur Hebung der öffentlichen Sitte und Moral Bezug auf das Toleranzgesetz; aber weder dabei noch irgendwann später wurde es Bestandteil virginischen Rechts. Man gewährte den Dissenters lediglich Erleichterungen bei der Überwachung und Erfüllung der Sonntagspflicht, wie diese auch 1705 und 1744 geschah. Erst das Jahr 1772 brachte die Gesetzesvorlage "for extending the Benefit of the Several Acts on Toleration to his Majesty's Protestant Subjects in this Colony dissenting from the Church of England", mit der man den Act of Toleration den virginischen Verhältnissen anpassen wollte.

31) Vgl. DAVIDSON, The Establishment of the English Church in Continental American Colonies, 1936, p.89.

32) BRYDON I,456 schreibt dazu mit Recht: "The Assembly was doing its utmost for the financial security of the ministers of a parish".

33) BRYDON II,546. Für die Kolonie galten alle englischen Gesetze vor 1619 und danach nur solche, die von der General Assembly für Virginia als anwendbar erklärt wurden. Vgl. zu dieser Frage eingehend BRYDON II,369 ff.

Dieser Versuch, sich dem Mutterland rechtlich anzugleichen, scheiterte allerdings.³⁴⁾ Die Vorlage sah, über das englische Vorbild hinausgehend, viele Erleichterungen für Dissenters vor. Sie verleugnete aber nicht den Grundzug des Toleration Act, der die Gesetze gegen Katholiken und Dissenters nicht aufhob, sondern lediglich in ihren Strafvorschriften auf Dissenters nicht anwandte.³⁵⁾

Das Establishment in Virginia war also folgendermaßen ausgestaltet: Die Church of England war untrennbar mit der Kolonie und ihrer Regierung verbunden und fest etabliert.³⁶⁾ Sie bildete für den Staat rechtlich die einzige Kirche, die in der Kolonie bestand, und ihre Aufgabenbereiche und Tätigkeiten waren mit denen des Staates engstens verquickt. Nur ihr Klerus hatte das Recht, Kulthandlungen wie Taufen, Eheschließungen und Begräbnisse vorzunehmen, Gottesdienste abzuhalten und zu predigen. Er war materiell gesichert, und jedermann mußte ohne Rücksicht auf die eigene religiöse Anschauung Steuern zu seinem Unterhalt zahlen. Die Dissenters waren aber trotz aller rechtlichen Nachteile nicht völlig rechtlos; ja, man kann sogar sagen, daß sie seit dem Ende des Krieges gegen die Franzosen (1763) religiös toleriert wurden, wenn auch nur in tatsächlicher, nicht in rechtlicher Hinsicht.³⁷⁾ Aber ihre Geistlichen durften keine öffentlichen Ämter bekleiden, ihre Gottesdienst- und Predigertätigkeit war durch Lizenzen, die sie auf einen bestimmten Bezirk beschränkte, stärkstens eingeengt.³⁸⁾ Sie konnten auch keine Eheschließungen vornehmen, so daß sich der unhaltbare Zustand ergab, daß Heiratswillige, die nicht der Staatskirche angehörten, sich an eben diese wenden mußten, um die Ehe ein-

34) Die General Assembly hatte das am 8.5.1769 ins Leben gerufene "Committee for Religion" mit dem Entwurf des Gesetzes beauftragt. Die Vorlage wurde zwar vom House of Burgesses am 22.3.1772 noch angenommen, seine weitere parlamentarische Behandlung scheiterte aber an der politischen Entwicklung.

35) BRYDON II, 374.

36) Nach JAMESON, The American Revolution Considered as a Social Movement, 1950, p.86 fiel in der Debatte um die Religionsfreiheit der bezeichnende Satz: "Sure I am, that no gentleman will choose to go Heaven otherwise than by the way of the established church".

37) LINGLEY p.197; MC ILWAINE p.231-233.

38) Gerade die Sekten waren dadurch schwer betroffen, weil ihre

gehen zu können. Die Dissenters waren finanziell doppelt belastet, da sie einmal den Geistlichen der Staatskirche und obendrein noch ihren eigenen Prediger unterhalten mußten.³⁹⁾ Rechtlich gesehen, war die wohltuende Wirkung des Toleration Act in Virginia nicht zu spüren. Die Dissenters blieben dem Zuständigkeitsbereich der Staatskirche unterworfen, welche bis zur Revolution ihre ausschließliche Stellung behielt.⁴⁰⁾

c) Die Virginia Bill of Rights von 1776

Am 12. Juni 1776 verabschiedete das House of Burgesses, das sich in Williamsburg als verfassungsgebende Versammlung konstituiert hatte, die virginische Rechteerklärung. Das geschah drei Wochen vor der Unabhängigkeitserklärung in Philadelphia, mit der sich die amerikanischen Kolonien vom englischen Mutterland lossagten und durch die auch Virginia ein selbstständiges Staatsgebilde wurde. Schon der erste Abschnitt dieses weltgeschichtlich bedeutsamen Dokuments, das die erste Rechteerklärung der Amerikanischen Revolution darstellt und von weittragendem Einfluß auf die übrigen Bills of Rights und selbst die europäischen Grundrechtskataloge geworden ist, deutet den weiteren Inhalt an: "... alle Menschen sind von Natur aus gleich frei und unabhängig und besitzen bestimmte angeborene Rechte, ... nämlich den Genuß von Leben und Freiheit".⁴¹⁾ Demzufolge konnte der 16.

Geistlichen vielfach Wanderprediger waren und die örtlich beschränkte Lizenz einer staatlichen Verhinderung der Ausbreitung ihrer Lehre gleichkam.

39) Die Dissenter gehörten als Einwanderer in der Regel zu den finanzschwächsten Schichten der Bevölkerung; ihre Gemeinden waren meist sehr klein. Die Kirchensteuerpflicht mußte sie also besonders hart treffen.

40) Vgl. STORY I, 23: "The Church of England seems to have maintained an exclusive supremacy down to the Period of the American Revolution".

41) "... that all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights, ... namely the enjoyment of life and liberty..." Dieser grundlegende Teil der Rechteerklärung hat wegen seines selbstbewußten, unumstößlichen Tones auch den meisten Widerspruch gefunden, vor allem in dem auf seine Vorrechte bedachten aristokratischen Teil der Versammlung, vgl. LINGLEY p. 166.

Abschnitt, der von der Religion handelte, eigentlich nur mehr den Charakter einer Ausführungsbestimmung haben, die den Grundsatz des ersten Abschnitts auf das Gebiet der Religionsfreiheit anwandte: "Die Religion oder der Dienst, den wir unserem Schöpfer schuldig sind, und die Art, wie man ihn erfüllt, kann nur durch die Vernunft und Überzeugung geleitet werden, nicht durch Zwang oder Gewalt; und deshalb sind alle Menschen gleichermaßen zur freien Ausübung ihrer Religion berechtigt, wie es ihnen ihr Gewissen befiehlt; und es ist die gemeinsame Pflicht aller, sich gegenseitig christliche Geduld, Liebe und brüderliche Zuneigung zu erweisen".⁴²⁾

Der Abschnitt über die Religionsfreiheit hat während der Beratung der Deklaration eine kleine aber höchst bemerkenswerte Änderung erfahren, die im Hinblick auf den Sinngehalt und die Bedeutung der Vorschrift nicht übergangen werden darf.⁴³⁾

MASON, der - wie heute wohl feststehen dürfte - den größten Teil der Bill of Rights verfaßt hat,⁴⁴⁾ hatte in seinem Entwurf vorgesehen, daß jedermann "die vollste Duldung bei der Religionsausübung genießen" sollte.⁴⁵⁾ Diese Formulierung war für James MADISON, einen der glühendsten Vorkämpfer der Religionsfreiheit, ein Stein des Anstoßes. Denn die Verwendung des Wortes "toleration" konnte doppeldeutig sein: Man konnte im Hinblick auf die noch unverändert fest etablierte Staatskirche und die Kämpfe der Dissenter um Anerkennung MASONs Formulierung möglicherweise so verstehen, daß der Staat den Sekten nur To-

42) Section 16: That religion, or the duty which we owe to our Creator, and the manner of discharging it, can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; and that it is the mutual duty of all to practise Christian forbearance, love, and charity towards each other" (wiedergegeben bei GIACOMETTI S.690).

43) Zum Folgenden vgl. RUTLAND, The Birth of the Bill of Rights 1776-1791, 1955, p.39; LINGLEY p.168 f.; STOKES I,380.

44) Die Rechteerklärung wurde von Mason entworfen. Der zuständige Ausschuß fügte noch drei Abschnitte hinzu, von denen schließlich zwei endgültig in die Bill aufgenommen wurden; LEE, HENRY und MADISON veranlaßten leichte Änderungen und Zusätze. Vgl. LINGLEY p.166.

45) "... and therefore all men should enjoy the fullest t o -

leranz, nicht aber die ersehnte völlige Gleichstellung mit den Mitgliedern der Staatskirche gewähren wollte. Um diese Deutung auszuschließen, schlug MADISON vor: "all men are equally entitled to the full and free exercise of religion". Die Versammlung nahm dies fast unverändert an, war sich aber wohl kaum des möglichen Bedeutungsunterschiedes bewußt. MADISON hatte übrigens bereits an einer anderen Stelle versucht, die Entstaatlichung der Kirche, das "disestablishment", gesetzlich zu verankern. Er schlug vor, daß kein Mensch und keine Klasse von Menschen im Hinblick auf ihre Religion besonders belastet oder bevorzugt werden sollte.⁴⁶⁾ Aber das erschien selbst der verfassunggebenden Versammlung zu radikal, so daß der Vorschlag unbeachtet blieb. Freilich entsprach er dem Sinn der Rechteerklärung und war nur eine logische Folgerung aus dem soeben proklamierten Grundsatz der Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit, zu dessen so konsequenter Anwendung sich die führenden Männer Virginias noch nicht entschließen konnten.

Die Declaration of Rights gab natürlich den Sekten für ihre Anstrengungen, die Staatskirche aus ihrer Sonderstellung zu verdrängen, einen gewaltigen Auftrieb. Das läßt sich aus den nun von allen Seiten an das House of Delegates⁴⁷⁾ gerichteten Petitionen ersehen. Schon acht Tage nach der Annahme der Bill of Rights vermerkte das Journal of Convention, daß Baptisten aus der Prince William-Grafschaft eine Bittschrift eingereicht hatten. In ihr trugen sie vor, sie hielten es für ihre Pflicht, zu einer Zeit, in der die Kolonie um die bürgerlichen Rechte der Menschheit kämpfe, um die folgenden Religionsprivilege, die ihnen bisher in diesem Teil der Welt noch nicht gewährt worden seien, zu bitten: Man möge ihnen ihre eigene und ungestörte Kultausübung gestatten, ihnen eigene Geistliche erlauben und keine anderen; man möge sie durch ihren eigenen Klerus verheiraten und beerdigen lassen und dergleichen, ohne daß sie die

l e r a t i o n in the exercise of religion, according to the dictates of conscience, unpunished and unrestrained by the magistrates..."

46) "that no man or class of men ought, on account of religion, to be connected with peculiar emoluments or privileges", BRANT, James Madison, vol.I p.245, zitiert bei STOKES I,380.

47) Das frühere House of Burgesses.

Geistlichen anderer Denominationen dafür bezahlen müßten.⁴⁸⁾ Über die im Oktober 1776 beginnende Sitzungsperiode der General Assembly of the State of Virginia ergoß sich dann eine wahre Flut von Petitionen, von denen wenigstens eine hier wiedergegeben werden soll, da sie die Auswirkung des 16. Abschnitts der Rechteerklärung besonders deutlich zeigt. Die am 11. Oktober 1776 eingebrachte Bittschrift aus der Prince Edward-Grafschaft ist von Presbyterianern abgefaßt worden⁴⁹⁾ und lautet folgendermaßen: "... sie (die Bittsteller) betrachten den letzten Artikel der Rechteerklärung als die aufgehende Sonne der Religionsfreiheit, die sie von einer langen Nacht kirchlicher Knechtschaft erlöst, und fordern und erwarten von ganzen Herzen, daß dieses Haus mit der Vollendung dessen fortfahren werde, was so edel begonnen hat; das wird die religiöse wie die bürgerliche Freiheit zum Höhepunkt ihres Ruhmes erheben und Virginia zu einem Zufluchtsort für freie Forschung, Wissen und für die Tugendhaften aus jeder Glaubensgemeinschaft machen; Gerechtigkeit vor sich selbst und vor der Nachwelt macht es zu ihrer unerläßlichen Pflicht, im einzelnen dringend darum zu bitten, daß ohne Aufschub alle Verflechtungen des Staates mit der Kirche gelöst und jede Besteuerung des Gewissens und der persönl. Überzeugung abgeschafft werden, und daß Emporkommen oder Abstieg jedes einzelnen seinem eigenen Verdienst und dem allgemeinen Recht des Landes überlassen bleiben sollen...."⁵⁰⁾

48) "... when this colony ... is contending for the civil rights of mankind ... they (d.h. die Petenten) think it their duty to petition for the following religious privileges, which they have not yet been indulged with in this part of the world, to wit: That they be allowed to worship God in their own way, without interruption; that they be permitted to maintain their own ministers and none others; that they be married, buried, and the like without paying the clergy of other denominations; that this Things granted, they will gladly unite with their brethren, and to the utmost of their ability promote to the common cause...", wiedergegeben bei THOM p.55.

49) So auch BRYDON II, 396. Für die Presbyterianer spricht auch der gemäßigte Ton der Bittschrift. THOM p.57 schreibt sie den Baptisten zu.

50) "... They esteem the last article of the Bill of Rights as the rising sun of religious liberty to relieve them from a long night of ecclesiastical bondage, and do most earnestly request and expect that this House will go on to complete

Auch die Bittschrift vom 16. Oktober bietet das gleiche Bild: Nachdem sie lange unter der Bürde des Staatskirchentums gestöhnt hätten, bäten sie, daß dieses Joch ebenso wie jedes andere zerbrochen werden möge und die Unterdrückten frei daraus hervorgingen, damit so Feindseligkeiten enden und christliche Nachsicht, Liebe und brüderliche Zuneigung aneinander geübt würden, da jede religiöse Gemeinschaft auf gleicher Stufe stehe; die Gesetzgebung solle indessen nur dann einschreiten, wenn es gelte, die Petenten in ihren berechtigten Ansprüchen und in der Gleichrangigkeit ihrer Vorrechte zu unterstützen.⁵¹⁾

Diese willkürlich herausgegriffenen Bittschriften zeigen, daß sich an der materiellen Rechtslage durch die Bill of Rights nichts geändert hatte. Noch immer bestanden die ausschließlich die Staatskirche anerkennenden und begünstigenden Gesetze, und noch immer litten die Dissenters unter einer religiösen Diskriminierung. Abschnitt 16 der Rechtserklärung besaß vorläufig nur die Funktion eines Programmpunktes, eines religionspolitischen Zieles. Wohl war die Religionsfreiheit jetzt als Recht jedes einzelnen statuiert, wohl war jetzt die bisher geübte faktische Toleranz gegenüber den Dissenters einer unbeschränkten religiösen Freiheit und Gleichheit gewichen, aber eben nur auf dem Papier. Das Establishment, welches den Dissenters der größte Dorn im Auge war, blieb unangetastet, indes die neu eingeführte Religionsfreiheit einen faktischen Zustand sanktionierte. Freilich darf die Bedeutung des 16. Abschnitts der Rechteerklärung

what is so nobly begun: that is to raise religious as well as civil liberty to the zenith of glory, and make Virginia an asylum for free enquiry, knowledge, and the virtuosity of every denomination; that justice to themselves and posterity makes it their indispensable duty in particular to entreat that without delay all church establishments might be pulled down, and every tax upon conscience and private judgement abolished, and each individual left to rise or sink by his own merit and the general law of the land...", wiedergegeben bei BRYDON II, 396.

- 51) "... having long groaned under the burthen of an ecclesiastical establishment, they pray that this as well as every other yoke, may be broken, and the oppressed may go free, that so, every religious denomination being on a level, animosities cease and Christian forbearance, love and charity practised towards each other, while the Legislature interferes only to support them in their just rights and equal privileges...", BRYDON II, 396-397.

für den Entstaatlichungsprozeß der Church of England in Virginia keinesfalls unterschätzt werden. Diese Vorschrift tat den weltgeschichtlich bedeutsamen Schritt von der bloßen Duldung des religiösen Bekenntnisses zum Recht des einzelnen auf Freiheit in religiöser Beziehung⁵²⁾ und bildete eine unerschütterliche Ausgangsposition für den weiteren Kampf um die rechtliche Ausgestaltung der Religionsfreiheit und die Entstaatlichung der Church of England. Wollte man die Religionsfreiheit wirklich umfassend verstehen und auch unter dem Blickwinkel der Gleichheit aller sehen, so konnte das Establishment nicht bestehen bleiben.⁵³⁾ Die Entwicklung in Virginia verlief demnach auch in dieser Richtung. Schließlich darf auf keinen Fall der Einfluß übersehen werden, den die virginische Rechteerklärung als erste Bill of Rights mit ihrem Artikel über die Religionsfreiheit auf die anderen amerikanischen Kolonien ausübte, in denen das Staatskirchentum teilweise noch strenger ausgeprägt war, und auf Europa, wo sie besonders in Frankreich starke Beachtung fand. Die Bill of Rights verkündete also zwar die Religionsfreiheit und stellte alle Denominationen in den Augen des Staates auf eine Stufe. Sie veränderte aber nichts an der materiellen Rechtslage und brachte noch viel weniger das ersehnte Disestablishment.

2. Die Entwicklung des virginischen Staatskirchenrechts zwischen der Bill of Rights und dem "Act for Establishing Religious Freedom" (1776-1786).

a) Das Ausnahmegesetz für die Dissenters vom 5. Dezember 1776

Die Dissenters, denen die Rechteerklärung neuen Auftrieb gegeben hatte, erwarteten von der am 7.10.1776 beginnenden Legislaturperiode die Vollendung des religiösen Befreiungswerks. Sie brachten also viele Petitionen ein, daß sich das Parlament

52) So ROTHENBÜCHER S.127.

53) Darauf weist auch BUTTS, The American Tradition in Religion and Education, 1950, p.49 hin, wenn er schreibt, daß die auf bloßer "toleration" beruhende Freiheit der Kulturausübung das Disestablishment nicht notwendig nach sich ziehen mußte, daß aber die auf der Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit des Gewissens als eines natürlichen Rechts basierende Freiheit der Religionsausübung unbedingt die Entstaatlichung der Kirche einleiten mußte.

entschloß, den gesamten Fragenkomplex um Religionsfreiheit und Establishment eingehend zu behandeln. Die virginischen Politiker befanden sich dabei in einer schwierigen Lage; denn niemand konnte wissen, wie der mit England bereits begonnene Krieg ausgehen würde.⁵⁴⁾ Deshalb teilte man den gesamten Komplex in zwei Fragen auf: Sollte das Establishment überhaupt abgeschafft werden? - eine Folgerung, zu der die in der Bill of Rights verkündeten Grundsätze unausweichlich zwangen. Oder sollten erst einmal die Kirchensteuern, die zum Unterhalt der Staatskirche von jedermann entrichtet werden mußten, wenigstens für die Dissenters abgeschafft werden? Ohne Zweifel war die Lösung der zweiten Frage vordringlicher, da gerade der Besteuerungszwang die proklamierte Religionsfreiheit in den Augen der Sekten fragwürdig erscheinen lassen mußte und sie am schwersten belastete. Auch ließ sich die enge Verbindung des Staates mit der Church of England nach über 150 Jahren engster Zusammenarbeit nicht einfach beseitigen. Sollte es nicht zu Willkürmaßnahmen des Gesetzgebers kommen, so mußte wenigstens für die Verwendung der Pfarrländereien und des Kircheneigentums eine brauchbare und den Interessen der Staatskirche gerecht werdende Lösung gefunden werden. Das erforderte eine sorgfältige und von jedem äußeren Druck unabhängige gesetzliche Regelung, für die im Augenblick die Zeit sehr ungünstig war. Außerdem stellte sich die Entstaatlichung der anglikanischen Kirche als ein mehr gesetzestechisch bedeutsamer Vorgang dar, der die Aufmerksamkeit der Volksmassen, die augenscheinliche Erleichterungen sehen wollten (wie etwa die Befreiung von der Kirchensteuer), nur in geringem Maße auf sich gelenkt hätte. So verschob man die Abschaffung des Establishment auf die Zeit nach dem Krieg und wandte sich der drängenderen Frage der Kirchensteuer zu.

Damit konnten sich die mit den Dissenters sympathisierenden Abgeordneten nicht einverstanden erklären. Ihre von Thomas JEFFERSON, dem Verfasser des "Act for Establishing Religious Freedom" entworfene Entschließung wollte alle Gesetze, die das Fest-

54) Zum Folgenden vgl. BRYDON II,402.

halten an bestimmten religiösen Ansichten oder die Ausübung bestimmter Arten von Gottesdienst für strafbar erklärten, widerrufen. Außerdem sollten die Gesetze, die die Staatskirche errichtet, ihren Geistlichen besondere Vorrechte zugesichert und zum Unterhalt der Staatskirche Steuern vorgeschrieben hatten, gestrichen werden. Daneben sollte aber der gegenwärtige Besitzstand der Staatskirche erhalten bleiben.⁵⁵⁾ Dieser Entschliessung, deren Verwirklichung Religionsfreiheit und vollständige Entstaatlichung der bischöflichen Kirche (disestablishment) bedeutet hätte, begegnete natürlich von Seiten der Episkopal-kirche schärfste Kritik.

Nach erbitterten Kämpfen in den Ausschüssen,⁵⁶⁾ einigte man sich auf eine Entschliessung, die beiden Parteien Zugeständnisse machte.⁵⁷⁾ Sie bildete die Grundlage für den Gesetzentwurf, den ein Ausschuss mit JEFFERSON und MADISON einbrachte. Er wurde am 5. Dezember 1776 verabschiedet als "An Act for Exempting the different Societies of Dissenters from Contributing to the Support of the Church as by Law established, and its ministers; and for other Purposes therein mentioned".⁵⁸⁾ Es enthielt im wesentlichen folgende Bestimmungen:

1. Alle Gesetze des Parlaments, die eine Meinung in religiösen Angelegenheiten für strafwürdig erklären, verlieren ihre Gültigkeit.
2. Alle Dissenters werden von Steuern zum Unterhalt der Staatskirche befreit.
3. Die Kirchengemeinden dürfen weiterhin Steuern zur Unterstützung

55) Der Resolutionsentwurf ist abgedruckt und erläutert bei BOYD, The Papers of Thomas Jefferson, vol.1, 2.Aufl.1952, p.530-531.

56) Einem dieser Ausschüsse, dem "Committee on Religion", gehörte auch Thomas JEFFERSON an. Sein Interesse an Fragen der Religionsfreiheit hatten ihn schon 1774 in diesen Ausschuss gebracht (vgl. BOYD I, p.525-527). Er bezeichnet in seiner "Autobiography" (wiedergegeben bei PADOVER, The Complete Jefferson, 1943 p.1119-1194) diese Auseinandersetzungen als die "severest contests in which I have ever been engaged" (p.1142).

57) Die Resolution ist abgedruckt bei BOYD I, 530-531.

58) Das Gesetz ist abgedruckt bei BRYDON II, 571-572.

zung der Armen erheben.⁵⁹⁾

4. Für alle Zeiten werden der Staatskirche die Kirchen, Kapellen, Pfarrländereien und ihr sonstiges Eigentum belassen.

5. Die Entscheidung über eine allgemeine Kultussteuer oder eine freiwillige Unterstützung aller Kirchen bleibt einer späteren Gesetzgebung überlassen.⁶⁰⁾

6. Das Gesetz über die feste Gehaltszahlung an Priester der Staatskirche ist bis zur nächsten Sitzungsperiode suspendiert.⁶¹⁾

59) Die Kirchenvorstände der staatskirchlichen Pfarreien in Virginia hatten das gesetzliche Recht, von Bürgern aller Glaubensrichtungen Abgaben für wohltätige Zwecke wie z.B. die Armenfürsorge zu erheben. Die "vestrymen" durften aber nach virginischem Recht nur der Episkopalkirche entstammen, sodaß Dissenters für Zwecke zahlten, über die sie nie selbst bestimmen konnten: Eine Praxis, die mit dem Grundsatz der Amerikanischen Revolution "no taxation without representation" unvereinbar war (vgl. die diesbezüglichen Petitionen der Baptisten und Presbyterianer bei BRYDON II, 582-586). Diese rechtliche Benachteiligung der Dissenter wurde 1785 durch ein Gesetz aufgehoben, nach dem die Grafschaftsgerichte jede Grafschaft in Bezirke einteilen sollten, deren Einwohner dann die Armenaufseher wählten. Letztere erhoben die Steuer für wohltätige Zwecke (LINGLEY p.207).

60) Es handelte sich um ein Vorhaben, an Stelle der bisherigen Besteuerung zugunsten der Staatskirche eine allgemeine Kultussteuer einzuführen, deren Ertrag allen Denominationen zugute kommen sollte (sog. "General Assessment Plan").

61) "... and all and every Act of Parliament... which renders criminal the maintaining any Opinions in matters of Religion, forbearing to repair to Church, or the exercising any mode of worship whatsoever, or which prescribes punishments for the same, shall henceforth be of no validity...
... all dissenters of whatever denomination, from the said church, shall, from and after the passing of this Act, be totally free and exempt from all Levies, Taxes and Impositions, whatever towards supporting and maintaining the said Church, as it is now or hereafter may be established, and its ministers.

... nothing in this Act contained shall be construed to affect or influence the said Question of a general assessment or voluntary contribution, in any respect whatever.

... an Act of the General Assembly ... intituled "An Act for the Support of the Clergy, and for the regular collecting and paying the parish levies" or any other Act als provides salaries for the Ministers, and authorizes the vestries to levy the same ... shall be, and the same is hereby suspended until the next session of Assembly".

Das Gesetz war, obwohl nur als vorläufige Lösung gedacht, von grundlegender Bedeutung.⁶²⁾ Man hatte für die Dissenters ungewöhnlich große Zugeständnisse erzielt: Sie brauchten keine Kirchensteuer zugunsten des staatskirchlichen Klerus mehr zu bezahlen und waren hinsichtlich ihrer Glaubensausübung völlig frei geworden. Ja, es war sogar gelungen, eine der wichtigsten finanziellen Quellen der Staatskirche zu verstopfen: die staatliche Besoldung der Geistlichen. Freilich war der Sieg für die Dissenters kein vollkommener: Die Church of England blieb weiterhin Staatskirche und hatte damit noch viele Alleinzuständigkeiten behalten, vor allem auf dem Gebiet des Personenstandswesens (Eheschließung, Beerdigung) und der Armenfürsorge. Die Gehaltszahlung an die staatskirchlichen Geistlichen war nur suspendiert und das Damoklesschwert des "General Assessment" hing über den Gegnern jeglicher Besteuerung für kirchlich-religiöse Zwecke. Das war besonders wichtig, weil der Weg über das General Assessment der einzige gewesen wäre, das Establishment fortzusetzen.⁶³⁾ Die Staatskirche hatte sich außerdem ihres gesamten bisherigen Besitzstandes versichern können und war deshalb durch die vorläufige Einstellung der Gehaltszahlung nicht am Lebensnerv getroffen. Das Gesetz war unter diesen Gesichtspunkten betrachtet eine Kompromißlösung, die eine endgültige und eine vorläufige Regelung enthielt: Endgültig war sie, indem sie das Werk der Bill of Rights vollendete und die Dissenters davon befreite, die Staatskirche durch Steuern zu unterstützen; vorläufig, indem sie die Unterstützung der Staatskirche durch ihre Mitglieder suspendierte.⁶⁴⁾ Jedoch zerstörte dieses Gesetz das Establishment in Virginia im wesentlichen; denn fast die Hälfte aller Steuerzahler war damit von einer drückenden Bürde befreit. Seit dem 1. Januar 1777 wurde an den staatskirchlichen Klerus nie wieder ein Gehalt bezahlt.⁶⁵⁾ Aus diesem Grund bildet das

62) LINGLEY p.201 spricht von einer "revolutionary legislation".

63) Vgl. ECKENRODE, The Separation of Church and State in Virginia, 1910, p.53, zitiert bei STOKES I, 383. Das für die Trennung von Kirche und Staat in Virginia sehr wichtige Werk ECKENRODES stand mir leider nicht zur Verfügung.

64) Vgl. ECKENRODE a.a.O.

65) Ebenso ECKENRODE a.a.O. Das Gesetz über die Gehaltszahlung

Gesetz, das gewissermaßen Ausführungsbestimmungen zu Abschnitt 16 der Bill of Rights enthielt, das wichtigste staatskirchenrechtliche Gesetz in Virginia vor dem Gesetz über die Religionsfreiheit von 1786.

b) Der weitere Abbau des Establishment in Virginia

Mit dem Gesetz vom 5. Dezember 1776 wurde die Church of England wenigstens in einer Hinsicht mit den anderen Denominationen auf gleiche Stufe gestellt: Sie war von nun an auf die freiwillige Unterstützung ihrer Mitglieder angewiesen. Im Dezember 1780 erweiterte das Parlament die Befugnisse der nicht der Staatskirche angehörenden Geistlichen und erließ ein Gesetz, wonach auch diese von nun an Eheschließungen vornehmen konnten, die vor dem Gesetz gültig waren.⁶⁶⁾ Das war ein wichtiger Schritt zur Gleichstellung mit der Church of England. Denn das virginische Recht hatte bisher nur die Geistlichen der anglikanischen Kirche offiziell anerkannt. Die Geistlichen anderer Religionsgemeinschaften waren rechtlich gesehen Laien, die nicht die Privilegien des Episkopalklerus wie die Eheschließungsbefugnis oder die Befreiung vom Gerichts- und Militärdienst beanspruchen konnten. Freilich brachte auch dieses Gesetz keine absolute Gleichstellung, da dissidentierende Geistliche eine Lizenz benötigten, von welcher pro Grafschaft jeder Denomination nur vier zugeteilt wurden, deren Inhaber das Grafschaftsgericht auswählte; die anglikanischen Geistlichen dagegen waren wie bisher ex officio befugt, Eheschließungen vorzunehmen.⁶⁷⁾

wurde von Jahr zu Jahr suspendiert, bis 1779 die Besoldung endgültig ihre gesetzliche Grundlage verlor. Vgl. dazu Jefferson in seiner Autobiography (bei PADOVER a.a.O. p.1142) der das Ende des Establishment für diesen Zeitpunkt festlegt.

66) Das Gesetz ist vollständig wiedergegeben bei STOKES I,383. Es war vor allem dem Drängen der Baptisten zu verdanken, die in zahlreichen Bittschriften eine diesbezügliche Gleichstellung mit dem Episkopalklerus gefordert hatten (vgl. die bei THOM p.67-69 abgedruckten Petitionen).

67) Vgl. BRYDON II,410. Diese Beschränkungen fielen erst im Dezember 1784 endgültig weg (THOM p.75).

Im Dezember 1784 erging der "Act Incorporating the Episcopal Church". Dieses Gesetz, zu dem der Anstoß von der Staatskirche selbst ausging, sollte ihr die Rechte einer juristischen Person verleihen (sog. incorporation)⁶⁸⁾. Die Revolution erforderte Veränderungen in der hierarchischen Struktur und in der Liturgie, die nicht mehr vom Londoner Bischof als dem eigentlichen Haupt der virginischen Episkopalkirche vorgenommen werden sollten. Deshalb gab die neue Regelung dem anglikanischen Klerus das Selbstverwaltungsrecht, löste alle Kirchenvorstände auf und ordnete Neuwahlen für sie an. Es anerkannte außerdem den Rechtsanspruch der jeweiligen Geistlichen und Kirchengemeinden auf gottesdienstliche Gebäude, Pfarrland und anderes kirchliches Eigentum.⁶⁹⁾ Zugleich verloren die anglikanischen Kirchengemeinden das noch in dem Gesetz von 1776 beibehaltene Recht, von allen Gemeindebürgern Abgaben für wohltätige Zwecke zu verlangen. Die virginische Episkopalkirche war nun endlich von dem zur Last gewordenen Establishment befreit und einer politischen Kontrolle entzogen.⁷⁰⁾ Zugleich war auch das Disestablishment eigentlich vollendet.⁷¹⁾ Jedoch konnte es sich der Gesetzgeber nicht versagen, gegenüber der Kirche weiterhin einige Überwachungsbefugnisse beizubehalten: Er verlangte einen alle drei Jahre zu erstattenden Finanzbericht und schrieb der Kirche vor, wie sie bestimmte Angelegenheiten, die nicht ihre innere Ordnung betrafen, erledigen sollte. Die Kirche war also zwar entstaatlicht, die Trennung von Kirche und Staat aber noch nicht vollständig.⁷²⁾

68) Das Gesetz ist vollständig wiedergegeben bei BRYDON II, 603-608.

69) Diese Bestimmung erregte den Unwillen der Dissenter, die der Ansicht waren, daß das Eigentum der ehemaligen Staatskirche zum großen Teil aus ihren Steuergeldern stamme und deshalb nicht der anglikanischen Kirche zugesprochen werden dürfe.

70) BRYDON II, 412.

71) So ECKENRODE p.100, zitiert bei STOKES I, 386.

72) Vgl. ECKENRODE a.a.O.: "By the terms of the incorporation bill, separation of church and state was not entirely complete."

c) "Assessment Bill" und MADISON'S "Remonstrance"

Das im Dezember 1776 verabschiedete Gesetz hatte die Frage einer allgemeinen Kultussteuer (General Assessment) ausdrücklich offengelassen;⁷³⁾ sie sollte erst nach dem Krieg in einer ruhigen Atmosphäre behandelt werden. Grundsätzlich sah dieser Plan vor, daß jeder Bürger, gleich welcher Glaubensrichtung er angehörte, eine Abgabe leisten sollte, die für religiöse Zwecke zu verwenden war. Er konnte jedoch bestimmen, welcher Denomination seine Beiträge zufließen sollten. Gab er keine an, so sollte das Geld für wohltätige Zwecke in seiner Gemeinde verwendet werden.

Dieser Plan, der seit 1776 immer wieder zur Debatte gestanden hatte, fand nach dem Kriegsende immer größere Unterstützung in Virginia. Der Hauptgrund dafür dürfte wohl in der demoralisierenden Wirkung gelegen haben, die der Kampf im Land hinterlassen hatte.⁷⁴⁾ Die leitenden Staatsmänner Virginias wollten der

73) Siehe oben S.20.

74) Besonders schlecht war es der ehemaligen Staatskirche ergangen, deren Geistliche entweder als Tories nach England geflüchtet waren oder als Kapläne in der Revolutionsarmee gedient hatten: Ihre verlassenen Kirchen wurden zerstört, sodaß von den 95 Pfarrsprengeln der Church of England bei Kriegsende allein 23 nicht mehr bestanden, indes 34 ohne einen Geistlichen waren. Von den 91 Klerikern blieben nur 28; lediglich 15 Geistliche amtierten wieder in ihrer eigenen Kirche. Aber auch den Dissenters war es nicht besser ergangen. Ihre Gotteshäuser wurden besonders gern von den englischen Soldaten zerstört. Man erzählt, daß diese ein Haus, in dem sie eine große Bibel oder Psalmverse vorfinden, als Anzeichen dafür nahmen, daß es einem Revolutionär gehörte, und es in Brand steckten. Selbst von den gläubenseifrigen Baptisten konnte man sagen, daß der ihrem Freiheitsdrang günstige Krieg auf ihr religiöses Leben eine entgegengesetzte Wirkung ausgeübt hatte. Ihre geistlichen Führer beklagten sich bitter über die Lauheit und Gottlosigkeit in den eigenen Reihen. Vgl. JAMESON p.91-94.

Kirche und der Sache der Religion, die unter den Kriegswirren schwer gelitten hatten, kräftig unter die Arme greifen, um so zur Hebung der allgemeinen Sitte und Moral beizutragen. Hinter diesem Bestreben stand auch die überwältigende Mehrheit der virginischen Bevölkerung.⁷⁵⁾ Episkopalisten und Presbyterianer unterstützten das Vorhaben, und selbst so liberale Männer wie John MARSHALL und George WASHINGTON fanden nichts dabei, wenn jeder seine Kirche durch eine allgemeine Kultussteuer unterstützen sollte.⁷⁶⁾ Lediglich die Baptisten erwiesen sich weiterhin als leidenschaftliche Gegner jeder Unterstützung der Religion durch staatliche Zwangsmaßnahmen wie diese Kultussteuer.

Patrick HENRY brachte im November 1784 die "Bill for Establishing a Provision for the Teachers of the Christian Religion" ein. Am 11. November entschied sich das Haus in einer Resolution mit starker Mehrheit dafür.⁷⁷⁾ Der Gesetzentwurf erschöpfte sich in seiner Bedeutung aber keineswegs in der Einführung einer Kultussteuer; vielmehr planten seine Befürworter auf diesem Wege die Wiedereinführung eines Establishments, wenngleich es sich nun um ein "Christian Establishment" handeln sollte. Ziel des Gesetzes war eine auf das Christentum aller Richtungen beschränkte Religionsfreiheit mit finanzieller Förderung

75) Vgl. die bei BRYDON II, 573-590 abgedruckten Bittschriften, die ein solches Gesetz hauptsächlich aus Angst vor dem fortschreitenden religiösen Niedergang und als Mittel gegen Unmoral und Zügellosigkeit verlangen.

76) Vgl. den Brief WASHINGTONS an MASON, der ihm ein Exemplar von MADISONS Streitschrift gegen dieses Gesetz geschickt hatte: "Although no man's sentiments are more opposed to any kind of restraint upon religious principles than mine are, I must confess that I am not amongst the number of these, who are so much alarmed at the thoughts of making people pay towards the support of that which they profess, if of the denomination of Christians, or declare themselves Jews, Mahometans, or otherwise, and thereby obtain proper relief..." , wiedergegeben bei STOKES I, 390.

77) "That the people of this Commonwealth, according to their respective abilities, ought to pay a moderate tax or contribution annually, for the support of the Christian religion, or of some Christian church, denomination, or communion, or of some form of Christian worship." - wiedergegeben bei STOKES I, 389.

der Kirchen durch eine staatliche Kultussteuer.⁷⁸⁾ Das lief praktisch auf ein neues Staatskirchentum hinaus, dessen Grundlage jetzt nicht mehr die Church of England, sondern der Protestantismus in seiner weitesten Fassung sein sollte. Deshalb erhob sich sofort James MADISON gegen den Entwurf. Er stellte fest, daß es hier nicht um die Frage gehe, ob die Religion notwendig sei, sondern darum, ob eine Verflechtung des Staates mit der Religion für diese notwendig sei. Er verneinte das entschieden und nahm in seiner berühmten Streitschrift "Memori-

-
- 78) Das geht besonders deutlich aus einem Gesetzentwurf von 1779 hervor, der auch in späteren Jahren inhaltlich nicht viel verändert wurde und der bill von 1784 als Vorlage diente: "For the encouragement of Religion and virtue, and for removing all restraints on the mind in its inquiries after truth, Be it enacted by the General Assembly, that all persons and religious Societies who acknowledge that there is one God, and a future State of rewards and punishments, and that God ought to be publickly worshiped, shall be freely tolerated.

The Christian Religion shall in all times coming be deemed and held to be the established Religion of this Commonwealth; and all Denominations of Christians demeaning themselves peaceably and faithfully, shall enjoy equal privileges, civil and Religious", wiedergegeben bei STOKES I,387.

Auch eine Bittschrift aus Lunenburg (1783) weist eindeutig auf den Zweck des Gesetzes hin:

"... That the indifference and impiety of those who are careless of their own Salvation, and equally deaf and negligent to all religions; must greatly encrease the burdens of the people of God who would wish to support the Cause of Christianity... that confined to Christianity alone; we wish for the establishment of a free and universal Toleration Subject to the Constitution; we would have no Sect or Denomination of Christians privileged to encroach upon the rights of another. For the accomplishment of these desirable purposes we wish to see the reform'd Christian religion supported and maintained by a General and equal Contribution of the whole State upon the most equitable footing that is possible to place it..." (bei STOKES I,388).

Selbst der schon sehr gemäßigte Entwurf von 1784 geht von diesen Zielen in seinem Vorspruch nicht ab: "Whereas the General Diffusion of Christian knowledge hath a natural tendency to correct the morals of men, restrain their vices, and preserve the peace of society; which cannot be affected without a competent provision for learned teachers, who may be there by enabled to devote their time and attention to the duty of instructing...; ...such provision may be made by the Legislature without counteracting the liberal principle heretofore adopted and intended to be preserved by abolishing all distinctions of preeminence amongst

al and Remonstrance Against General Assessments"⁷⁹⁾ den Standpunkt ein, daß die Unterstützung religiöser Gemeinschaften durch den Staat mit dem Grundsatz der Religionsfreiheit unvereinbar sei. Diese Schrift ist eines der epochemachendsten Dokumente in der Geschichte der Trennung von Staat und Kirche in Amerika; es darf zugleich auch für das Verständnis des "Act for Establishing Religious Freedom" nicht außer acht gelassen werden. Denn dieses Gesetz erging in unmittelbarem Zusammenhang mit der hauptsächlich durch MADISONS Flugschrift zu Fall gebrachten Gesetzesvorlage über ein "General Assessment". Deshalb seien hier in Kürze die wesentlichsten Gedanken wiedergegeben. Ausgehend von dem in Abschnitt 16 der Rechteerklärung verkündeten Grundsatz, daß die Religion sich nur durch Vernunft und Überzeugung, nicht aber durch Zwang leiten lasse, stellt MADISON fest, daß die Religion ein höchstpersönliches Gut sei, mit dem sich weder die bürgerliche Gesellschaft noch die Gesetzgebung beschäftigen dürfe. Sie habe den Vorrang vor den Ansprüchen der Gesellschaft, denn der Mensch sei von ihr erfüllt gewesen, bevor er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft geworden sei.⁸⁰⁾ Das geplante Gesetz lasse die weltliche Obrigkeit auf dem Gebiet religiöser Wahrheiten einen kompetenten Richter sein und verwende die Religion als ein Mittel der weltlichen Politik. Eine staatliche Unterstützung der Religion sei auf keinen Fall notwendig, ja geradezu ein Widerspruch in sich selbst; denn Verflechtungen zwischen Staat und Religion hätten immer zum Niedergang der Religion geführt. Die Legislative ha-

the different societies or communities of Christians ..."
(abgedruckt im Anhang zu der Entscheidung des Supreme Court
Everson v. Board of Education, 330 US 1,72-74 (1947)).

79) Vollständig wiedergegeben bei COUSINS, In God We Trust: The Religious Reliefs and Ideas of the American Founding Fathers, 1958, p.308-314, und im Anhang zu der Entscheidung Everson v. Board of Education, 330 US 1,68-72 (1947).

80) "... Before any man can be considered as a member of Civil Society, he must be considered as a subject of the Governor of the Universe ... Every man who becomes a member of any particular Civil Society, (must) do it with a saving of his allegiance to the Universal Sovereign... We maintain therefore that in matters of Religion, no man's right is abridged by the institution of Civil Society, and that Religion is wholly exempt from its cognizance...". COUSINS p.309.

be deshalb nicht das Recht, dieses Gesetz zu erlassen.

Die fesselnd und klug abgefaßte Schrift umfaßte die gesamte Argumentation, mit der im damaligen Virginia der Kampf um die Entstaatlichung der Kirche geführt wurde, und zerpflückte überzeugend die gegnerische Beweisführung. Man kann sie wegen ihrer ständigen Bezugnahme auf die Religionsklausel der Bill of Rights regelrecht als einen Kommentar zu dieser Bestimmung betrachten. Letzten Endes ist MADISONS Streitschrift kennzeichnend für die Haltung der Politiker, die in Virginia und in den übrigen Kolonien die Trennung von Kirche und Staat anstrebten und durchführten. Ihrer Überzeugungskraft und verschiedenen anderen Umständen war es schließlich zu verdanken, daß im Oktober 1785 der Plan einer allgemeinen Besteuerung zu religiösen Zwecken endgültig aufgegeben wurde.⁸¹⁾

3. Der "Act for Establishing Religious Freedom in Virginia".

Durch den Fehlschlag des "General Assessment Plan" war in Virginia ein staatskirchenrechtliches Vakuum entstanden, das die Religionsklausel der Bill of Rights nicht auszufüllen vermochte. Mit dem "Incorporation Act" und dem Gesetz über die Armenfürsorge war die Entflechtung kirchlicher und staatlicher Machtbereiche, das Disestablishment, vollendet. Die Dissenters waren jetzt den Altgläubigen rechtlich gleichgestellt. Mit dem Fehlschlag des "General Assessment" war auch die Gefahr eines "Christian Establishment" mit beschränkter Religionsfreiheit endgültig gebannt. Die einzige noch bestehende formale Rechtsungleichheit lag in der Inkorporation der Episkopalkirche. Die Nichtanglikaner mußten zur Wahrung der eigentumsrechtlichen Belange ihrer Kirchen immer noch den umständlicheren Weg über die "trustees" nehmen. Jedoch hatte 1784 für jede Denomination die Möglichkeit bestanden, sich inkorporieren zu lassen.

81) MADISON hatte vor Beginn der Herbstsitzungsperiode für eine weite Verbreitung seiner Streitschrift gesorgt. Sehr zugute kam ihm auch der Umstand, daß der energische Befürworter des General Assessment, Patrick HENRY, am 17.11. 1784 zum neuen Gouverneur gewählt wurde.

Nur die Episkopalkirche ergriff die günstige Gelegenheit und bewahrte sich so wenigstens ihre Besitztümer, während die Sekten auf diesen rechtlichen Vorteil verzichteten.⁸²⁾ Man kann deshalb in diesem Fall nicht von einer rechtlichen Benachteiligung der Dissenter sprechen.

Mit der Bill of Rights war die religiöse Freiheit und Gleichheit aller proklamiert worden. Die nachfolgende rechtliche Entwicklung hatte schließlich die Gleichstellung aller Kirchen und ihre Gleichrangigkeit in den Augen des Staates gebracht. Auch die letzten Bande, die den Staat mit einer Vielzahl christlicher Denominationen locker verbunden hätten, waren im Herbst 1785 zerschnitten worden. Und doch waren das alles nur Einzelmaßnahmen, Ausnahme- und Toleranzgesetze, Gesetze mit einem abwehrenden, negativen Charakter, ein staatskirchenrechtliches Flickwerk. Es waren Rückzugsgefechte des Staatskirchentums. Trotz Proklamierung der Religionsfreiheit und der religiösen Gleichberechtigung aller fehlte ein Gesetz, das die gesamte Entwicklung in sich einschließen und einen neuen Beginn setzen sollte, ein "religiöses Grundgesetz", in dem sowohl der Grundsatz der Religionsfreiheit wie auch das Verbot staatlichen Zwanges zur Unterstützung einer oder aller Religionsgemeinschaften enthalten waren, kurzum: Es fehlte ein krönender Abschluß des jahrelangen Ringens um die Beziehungen von Staat und Kirche in Virginia, der die Revolution auch auf diesem Gebiet bestätigt hätte.

Diese Aufgabe erfüllt der "Act for Establishing Religious Freedom". Seine Entstehungsgeschichte ist unlöslich mit dem Plan einer umfassenden Neuordnung des virginischen Rechts, dem sog. "Revisal of Laws", verbunden. Den politischen Führern Virginias war klar, daß mit der Revolution und den durch sie bedingten staatsrechtlichen Veränderungen auch das Recht eine neue Form erhalten müsse. War es doch weitgehend durch die Verhältnisse des Mutterlandes geprägt und mit vielen Zügen behaftet, die der politischen Neuordnung Virginias widersprachen. Die

82) Vgl. LINGLEY p.207.

treibende Kraft dieses Unternehmens war Thomas JEFFERSON, nach dessen Meinung das Recht, welches nun nicht mehr durch Räte, Gouverneure und Könige eingeengt war, der neuen republikanischen Regierungsform angepaßt und allein unter dem Blickwinkel der Vernunft und des Wohls derer, für die es geschaffen werden sollte, berichtigt werden mußte.⁸³⁾ Er brachte am 24.10.1776 den Gesetzentwurf "for the Revision of the Laws" ein. Ein Ausschuß, der daraufhin ins Leben gerufen wurde, arbeitete bis zum Februar 1779 an der Neufassung des virginischen Rechts. Das Ergebnis seiner Arbeit waren 126 Gesetze, über die am 18.6.1779 der General Assembly Bericht erstattet wurde. Unter diesen Gesetzen befand sich als Nr.82 "A Bill for Establishing Religious Freedom".⁸⁴⁾ Dieser Gesetzentwurf stellte nach den Worten seines Schöpfers JEFFERSON einen Teil jenes Reformprogramms dar, mit dem jede Spur einer vergangenen oder zukünftigen Aristokratie ausgemerzt und das Fundament für eine echt republikanische Regierung gelegt werden sollte.⁸⁵⁾

Noch bevor der Gesetzeskomplex des "Revisal of Laws" dem Parlament vorgelegt worden war, beauftragte das House of Delegates am 4. Juni die Abgeordneten HARVIE, MASON und BAKER, eine Gesetzesvorlage über die Religionsfreiheit einzubringen. HARVIE

83) Vgl. die auf S.100 Anm.6 angeführte Stelle aus der Autobiography.

84) Im Zusammenhang damit standen Nr.83 "For saving the property of the church heretofore by law established", Nr.84 "For punishing disturbers of religious worship and sabbath breakers", Nr.85 "For appointing days of public fasting and thanksgiving" (BOYD 2,331-332).

85) Vgl. S.100 Anm.7.

legte acht Tage später die "Bill for Establishing Religious Freedom" vor, die auch zweimal gelesen wurde. Da aber der Kampf um den "General Assessment Plan" es ratsam erscheinen ließ, wenigstens die bis Ende 1776 errungenen Positionen zu halten, konnten die Befürworter der Vorlage den Entwurf nicht allzu eifrig vorantreiben. So wurde die dritte Lesung aufgeschoben und fand in dieser Sitzungsperiode nicht mehr statt.⁸⁶⁾ Auch in der Herbstsession 1779 gelang es nicht, das Gesetz über die Religionsfreiheit durchzubringen. Der Widerstand der konservativen Kräfte um die Staatskirche war noch zu stark.

In der Folgezeit teilte der Gesetzentwurf das Schicksal des "Revisal of Laws": Er blieb bis nach dem Krieg liegen. Erst in der Herbstsitzung 1785 griff James MADISON den "Revisal of Laws" und mit ihm das Gesetz Nr.82 über die Religionsfreiheit wieder auf. Diesem von JEFFERSON hochgeschätzten Mann⁸⁷⁾ lag die Religionsfreiheit ebenso am Herzen wie dem Verfasser der "Bill for Establishing Religious Freedom". Er hatte bereits durch seine Streitschrift "Memorial and Remonstrance" den Plan eines "General Assessment" zu Fall gebracht und damit das größte Hindernis auf den Weg zur Trennung von Staat und Kirche beseitigt.⁸⁸⁾ Überdies hatte er schon 1779 mit JEFFERSON, WYTHE und PENDLETON an dem Revisal mitgearbeitet und war deshalb mit der ganzen Problematik dieser Materie innig vertraut. Er brachte im Rahmen des von ihm wieder aufgenommenen Revisal-Projekts⁸⁹⁾ am 31.10. 1785 den Gesetzentwurf über die Religionsfreiheit ein, der zweimal gelesen und dann an das "Committee of the Whole" überwiesen

86) Vgl. BOYD 2,547.

87) Vgl. das begeisterte Urteil über ihn in Autobiography p.1144.

88) Vgl. oben S.26 ff.

89) Dieses Vorhaben wurde nie verwirklicht. Nur etwa ein Drittel aller Vorlagen trat mit dem 1.7.1787 in Kraft (vgl. BOYD 2,307). Nach A.KOCH, Jefferson und Madison, 1950, p.26-27 soll MADISON in den Sitzungsperioden 1784 und 1785 fast die Hälfte aller 126 vorgesehenen Gesetze durchgebracht haben.

sen wurde. Als die Vorlage am 15.12. im House of Delegates diskutiert wurde, schlugen die Gegner der bill eine Ergänzung vor, welche die gesamte Präambel durch den Religionsartikel der virginischen Rechteerklärung ersetzen sollte. Das wurde aber abgelehnt.⁹⁰⁾ Ebenso mißlang ein Versuch der Opposition zwei Tage später, die Vorlage auf die Oktobersitzung 1786 zu verschieben. Sie wurde ein drittes Mal gelesen, zur Abstimmung gebracht⁹¹⁾ und an den Senat überwiesen. Der Senat machte denselben Ergänzungsvorschlag, den bereits ein Teil des Abgeordnetenhauses erfolglos versucht hatte, und bestand darauf auch, als die erste Kammer dies wieder ablehnte. Diese Hartnäckigkeit war aber mehr auf die Opposition gegen die Präambel als auf das Gesetz selbst zurückzuführen.⁹²⁾ Als MADISON bemerkte, daß die Präambel in ihrer ursprünglichen Form eine Verabschiedung des Gesetzes gefährden würde, stimmte er schweren Herzens einigen Veränderungen zu, von denen er glaubte, daß sie den Kern nicht berührten, obwohl sie das Gesamtbild etwas verunstalten würden.⁹³⁾ Nun billigten auch die konservativen Senatoren das Ge-

90) Die Erwähnung des Stimmenverhältnisses (66:38) im Journal zeigt die Wichtigkeit der Abstimmung (vgl. BOYD 2,548-549).

91) Das Verhältnis war mit 74:20 Stimmen noch günstiger.

92) Ebenso BOYD 2,549; MALONE, Jefferson and his time, vol.1: Jefferson the Virginian, 1948, p.278.

93) Vgl. den Brief MADISONS an JEFFERSON vom 22.1.1786 (BOYD 2, 549): "The objections werde frivolous indeed. In order to remove them as they were understood by the managers of the House of Delegates the preamble was sent again from the House of Delegates with one or two verbal alterations. As an Amendment to these the Senate sent down a few others, which as they did not affect the substance though they somewhat defaced the composition, it was thought better to agree to than to run further risks, especially as it was getting late in the Session and the House growing thin." Auch HENING, The Statutes at Large 13 vols., 1809-1823, stimmt dem zu, wenn er bemerkt, der Stil sei dadurch weniger elegant, obwohl der Sinn nicht betroffen sei (XII,84, zitiert bei BOYD 2,549). Dem gegenüber muß jedoch mit MALONE (p.279) und COUSINS, In God We Trust, 1958, p.116 betont werden, daß die an der Präambel vorgenommenen Änderungen einige der Formulierungen über die Herrschaft und Unbeschränkbarkeit der Vernunft, die diesem epochemachenden Gesetz seinen Schwung verliehen, beseitigten und so die von JEFFERSON geschaffene ideologische Basis nicht unerheblich schmälerten.

setz: Beide Häuser stimmten am 16. Januar 1786 für seine Annahme, und drei Tage später wurde die "Bill for Establishing Religious Freedom" unterzeichnet, ohne daß am eigentlichen Gesetzestext eine Änderung vorgenommen worden war.⁹⁴⁾ Das Tauziehen um die Präambel hatte aber deutlich genug bewiesen, daß der "general pulse of reformation"⁹⁵⁾ auf dem Gebiet der Gesetzgebung wie auf anderen Bereichen politischer Neuordnung 1786 weit schwächer war als ein Jahrzehnt früher, als man voller Schwung und revolutionärer Begeisterung an das Werk des "Revisal of Laws" gegangen war.⁹⁶⁾

Das Gesetz ⁹⁷⁾ gliedert sich in drei Abschnitte. Es wird eingeleitet von einer ungewöhnlich langen und in sehr philosophischem Ton gehaltenen Präambel. An diese schließt sich der ziemlich kurze, eigentliche Gesetzestext an. Den dritten Teil bildet ein feierliches Widerrufsverbot.

Die Präambel faßt noch einmal die Hauptargumente jenes seit 1776 währenden Kampfes um die Religionsfreiheit zusammen und bildet praktisch einen Kommentar zum nachfolgenden Gesetzestext. In dreizehn⁹⁸⁾ Leitsätzen wird immer wieder der Grundgedanke der Glaubensfreiheit vorgetragen. Wer sie beschränken wolle, erzeuge nicht nur Heuchelei, sondern weiche auch vom Plan des Schöpfers ab, der sie dem freien Willen des Menschen überlassen habe. Deshalb sei nicht nur der Zwang, fremde Glaubensansichten zu unterstützen, verwerflich. Auch der Zwang, die eigene Überzeugung zu unterstützen, sei abzulehnen. Jeder solle seine Unterstützung dem Lehrer seiner Religion zufließen lassen,

94) MALONE a.a.O. Anm.15; THOM p.78.

95) JEFFERSON in Autobiography p.1144.

96) Ebenso BOYD 2,307.

97) Das Gesetz ist für die Trennung von Staat und Kirche in den USA von so überragenden Bedeutung, daß es in fast keinem Werk über diesen Themenkreis fehlt. Es ist z.B. wiedergegeben bei STOKES I,392-394; PADOVER p.946-947; MOEHLMAN, The American Constitutions and Religion, 1938, p.38-40. Sein ursprünglicher Fundort ist die von HENING herausgegebene Gesetzessammlung "Statutes at Large of Virginia", 13 vols., 1809-1823, vol.XII,84. (vgl. STOKES I,392) S.auch S.114 Anm.51.

98) Der Gesetzentwurf zählte 15 Leitsätze, von denen aber zwei wegen ihres allzu revolutionären Tones bei der Beratung gestrichen werden mußten. Das eigentliche Gesetz wurde nicht abgeändert.

den er dieses Beitrags am würdigsten und geeignetsten erachte. Damit verwirft das Gesetz ausdrücklich den Gedanken einer allgemeinen Kultussteuer.

Es erklärt weiterhin die Bürgerrechte für unabhängig von religiösen Ansichten. Erkläre man einen Bürger auf Grund seines Bekenntnisses eines öffentlichen Amtes für unwürdig, so beraube man ihn nicht nur eines natürlichen Rechts, sondern übe auch auf die Religion einen verderblichen Einfluß aus, weil man sie mit weltlichen Ehren verknüpfe. Die Präambel warnt schließlich vor einem allzu schnellen Eingreifen der Behörde in den Bereich eines Bekenntnisses, das schlimme Neigungen aufweise. Denn sie schwinde sich dadurch nur zum Richter auf und mache ihre Meinung zum Maßstab für diese Glaubensrichtung. Das zerstöre sofort die Religionsfreiheit. Es genüge, daß die Behörden dann eingriffen, wenn Glaubensgrundsätze durch offene Handlungen gegen die öffentliche Sicherheit und Ordnung verstießen. Im übrigen solle man die Wahrheit sich selbst überlassen; denn sie werde schließlich doch den Sieg davontragen.

Insgesamt gesehen verbindet der Vorspruch in unnachahmlicher Form die individualistische Religionsauffassung der Dissenter mit dem Rationalismus der englischen Aufklärung und den Argumenten, die in Virginia die Debatte um das Disestablishment beherrscht hatten.

Der eigentliche Gesetzestext ist kurz und prägnant. Er enthält einen negativen und einen positiven Tatbestand. Der negative Teil hat gewissermaßen die Vergangenheit im Auge und zieht einen Schlußstrich unter die religiösen Auseinandersetzungen und Unterdrückungen der verflossenen Ära des Staatskirchentums. Er löst alle Bande mit der einstigen Established Church und verbietet auch ein irgendwie anders geartetes Establishment. Denn er bestimmt, daß niemand gezwungen werden dürfe, einen Gottesdienst oder einen religiösen Ort gleich welcher Art zu besuchen oder ein kirchliches Amt, d.h. den Klerus oder die Kirche selbst zu unterstützen. Damit ist das Freiwilligkeitsprinzip zum kraft Gesetzes geltenden Grundsatz erhoben. Nachteilen, die einem Bürger auf Grund seiner religiösen Ansichten vielleicht drohen könnten, tritt das Gesetz dadurch entgegen, daß es verbietet, jemanden wegen seines Glaubens unter Druck zu setzen

oder an Leib und Gut zu behelligen oder ihn irgendwie leiden zu lassen.

Nachdem das Gesetz so die vergangene Epoche abgeschlossen hat, wendet es sich der neuen Ära der Religionsfreiheit zu: Alle Menschen seien frei in der Wahl und Bekundung ihres Glaubens. Damit ist nicht nur die Freiheit, ein bestimmtes Bekenntnis zu wählen, sondern auch die Freiheit jedes Menschen, seine Religion in aller Öffentlichkeit auszuüben, erfaßt. Der letzte Tatbestand berücksichtigt die Doppelstellung des Menschen als Staatsbürger und als Anhänger einer Glaubenslehre: Das Bekenntnen und Bekunden einer bestimmten religiösen Meinung dürfe in keiner Weise die Rechte und Pflichten des Staatsbürgers verrin- gern, vergrößern oder überhaupt erst ermöglichen.

Der letzte Abschnitt des Gesetzes enthält ein Widerrufsverbot. Dieses in der amerikanischen Gesetzgebung⁹⁹⁾ wie auch in der Gesetzgebung überhaupt ziemlich ungewöhnliche Verfahren läßt sich folgendermaßen erklären: Einmal war sich der Schöpfer des Gesetzes, Thomas JEFFERSON, sehr wohl bewußt, wie wankelmütig die virginische Legislative in Religionsangelegenheiten gewesen war, und wollte dem wenigstens einen moralischen Sperriegel vorschieben. Andererseits rechtfertigte die Natur des verkündeten Rechts auf Religionsfreiheit als eines "natural right of man- kind" ein solches Vorgehen, da solche Rechte dem Menschen an- geboren waren und der Gesetzgeber nicht über sie verfügen konn- te. Eines derart höchstpersönlichen Rechts konnte sich der Mensch im Gesellschaftsvertrag nicht entledigen.

Bei der Beratung des Gesetzes wurde auch der Antrag gestellt, in den Satz der Präambel "Zwang ist ein Abweichen vom Plan des heiligen Schöpfers unserer Religion" das Wort "Jesus Christus"

99) Beispiele finden sich dafür vorher nur in einer Entschlies- sung des Massachusetts Bay General Court von 1661 und in einem Abschnitt des 8. Artikels der Pennsylvania Charter of Privileges, die von 1701-1776 geltendes Recht war und die klarste Menschenrechtserklärung vor der Revolution darstellt. Vgl. RUTLAND, The Birth of the Bill of Rights, p.22; GIACOMETTI S.687.

einzufragen. Der Antrag verfiel der Ablehnung mit der Begründung, das Gesetz sollte unter dem Mantel seines Schutzes auch den Juden und den Heiden, den Christen und den Mohammedaner, den Hindu und den Ungläubigen jeder Denomination bergen.¹⁰⁰⁾ Das Gesetz über die Religionsfreiheit wollte seine Schutzfunktion wirklich für alle Religionen entfalten und war nicht nur auf die christlichen Glaubensformen beschränkt. Selbst der keiner Konfession Angehörnde und sogar der Ungläubige war in seiner weltanschaulichen Meinung geschützt.

Das Gesetz verändert das virginische Staatskirchenrecht materiell insofern nicht, als es keine noch bestehenden Gesetze widerruft.¹⁰¹⁾ Es gestaltet es aber in zweifacher Hinsicht um: Einmal fügt es zu den durch die Rechteerklärung verkündeten Grundsätzen der Religionsfreiheit und Parität den das religiöse Befreiungswerk vollenden Grundsatz der freiwilligen Unterstützung der Kirchen durch ihre Gläubigen hinzu, der sich nicht notwendigerweise aus den beiden ersten Grundsätzen ergeben mußte. Zweitens ersetzt das Gesetz über die Religionsfreiheit das nun vollkommen ausgehöhlte System des Staatskirchentums durch das System des Freikirchentums, der Trennung von Staat und Kirche. Das bedeutet eine umfassende gesetzliche Neuorientierung, eine vollkommene Abwendung von allen staatskirchlichen Vorstellungen, sei das Establishment auch noch so unauffällig gestaltet.¹⁰²⁾ Insoweit verändert der "Act for Establishing Religious Freedom" das virginische Recht der Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Er leitet aus der Ära des Staatskirchentums mit seiner religiösen Ausnahmegesetzgebung über in die vollkommen neue Periode der Trennung von Kirche

100) Bericht von JEFFERSON in seiner Autobiography, PADOVER p.1147.

101) Ähnlich ECKENRODE: "Its passage came as a fitting epilogue to a drama already played out" (p.115, zitiert bei BRYDON II,412).

102) Ähnlich ECKENRODE: "In combining complete liberty of opinion and in forbidding taxation for church support, the Act merely expressed the results of the Revolution; but it served its purpose as a landmark and as an obstacle to any reversion to the past" (a.a.O.).

und Staat, die sich in der Frage des Verhältnisses von Staat und Religion nur an dem Grundsatz der Religionsfreiheit, der Unantastbarkeit des menschlichen Gewissens orientiert, und damit jegliche Einmischung des Staates in religiöse Angelegenheiten verbietet. Deshalb kann ohne Übertreibung gesagt werden, daß das Gesetz über die Religionsfreiheit das Recht der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Virginia auf eine vollkommen neue und geradezu revolutionäre Grundlage gestellt hat, obwohl sich gegenüber der Rechtslage vor dem Erlass des Gesetzes scheinbar nichts geändert hatte.

4. Die weiteren Auswirkungen des "Act for Establishing Religious Freedom"

Unter dem Eindruck des Gesetzes über die Religionsfreiheit beschäftigte sich die virginische Legislative noch mehrmals mit den Nachwehen, die das Establishment im Land hinterlassen hatte. 1787 wurde das Gesetz über die Inkorporation der Episkopalkirche widerrufen, um diese den anderen Glaubensgemeinschaften rechtlich gleichzustellen. Der Virginia Court of Appeals entschied 1793, daß die Bill of Rights, die vom Parlament vor der Revolution angenommen worden sei, einen Teil der virginischen Verfassung bilde, und erklärte alle entgegenstehenden Gesetze für ungültig.¹⁰³⁾

Von größter Bedeutung war ein Gesetz der General Assembly von 1799, betitelt "Act to repeal certain acts, and to declare the construction of the Bill of Rights and Constitution, concerning religion"¹⁰⁴⁾. Sein Vorspruch stellte fest, daß mit dem Ende der englischen Herrschaft ein neues Staatswesen entstanden sei, das sich in der Bill of Rights das Recht der Wieder-

103) Kemper v. Hawkins, zitiert bei STOKES I, 394. Damit wollte man, obwohl es auf Grund der Rechtslage gar nicht notwendig gewesen wäre, die letzten Zweifler und Überängstlichen unter den Dissenters beruhigen, die in Bezugnahmen der früheren Gesetzgebung auf "vestries" und "dissenters" eine Möglichkeit erblickt hatten, die ehemalige Staatskirche wieder zum Zuge kommen zu lassen.

104) Das Gesetz wurde am 24. Januar 1799 verabschiedet und ist abgedruckt bei BRYDON II, 639-640.

einführung irgend einer Staatskirche versagt habe, indem es die Sache der Religion dem Gewissen des einzelnen überlassen habe. Da aber in der Gesetzgebung noch verschiedene Unstimmigkeiten aus der Zeit des Establishment bestünden, die dem Staat das Recht einräumen könnten, eine Glaubensrichtung zur Staatskirche zu erheben, müßten eine Reihe von Gesetzen widerrufen werden.¹⁰⁵⁾ Zum Schluß erklärt das Gesetz den "Act for Establishing Religious Freedom" für eine getreue Darlegung der Grundsätze der Bill of Rights und der Verfassung.¹⁰⁶⁾ Damit hat die virginische Legislative das Gesetz über die Religionsfreiheit selbst am besten charakterisiert. Den letzten Akt der Auseinandersetzung von Staat und ehemaliger Staatskirche in Virginia bildete ein 1802 ergangenes Gesetz, welches den Staat ermächtigte, die vakant gewordenen Pfarrländereien der Episkopalkirche einzuziehen und ihren Erlös wohltätigen, nicht religiösen Zwecken zuzuführen. Diese Maßnahme entsprang weniger der Absicht, die letzten Überreste der staatskirchlichen Vergangenheit zu beseitigen als der Mißgunst der im Verhältnis zur ehemaligen Staatskirche noch immer ziemlich armen Dissenter.¹⁰⁷⁾

Der "Act for Establishing Religious Freedom" ist auch heute noch in Kraft und bildet einen Bestandteil der virginischen Verfassung.¹⁰⁸⁾ Denn diese geht in ihrem Art.IV Sect.58 auf Art.V Sect.14 der Verfassung von 1870, und dieser wieder auf Art.IV Sect.15 der Verfassung von 1850 zurück. Dort ist in einem Grundrechtskatalog neben verschiedenen strafprozessualen und

105) Das Gesetz zählt solche Bestimmungen auf, die eine Ausnahmeregelung für Dissenters aufstellten und die die ehemalige Staatskirche gesondert behandelten.

106) "... And it is further declared that the law entitled 'An Act for establishing religious freedom' is a true exposition of the principles of the bill of rights and constitution" (BRYDON a.a.O.).

107) STOKES bezeichnet deshalb mit Recht dieses Gesetz als "the most doubtful of the various acts of the Assembly taken in the laudable effort to separate Church and State" (a.a.O. 1,396)

108) Vgl. RÜTTIMANN, Kirche und Staat in Nordamerika, 1871, S. 10 für die damalige Rechtslage; MUSE, Virginia Laws Affecting Churches, 43 Virginia Law Review 119 (1957). Übrigens ist auch der Religionsartikel der Bill of Rights noch heute als Art.I Sect.16 Bestandteil der virginischen Verfassung (vgl. Code of Virginia, 1950, p.448; GIACOMETTI S.730).

Eigentumsgarantien auch der eigentliche Gesetzestext der "Act for Establishing Religious Freedom" (Sect.2) aufgeführt und um verschiedene Einzelheiten, die das Verbot einer Besteuerung zu religiösen Zwecken betreffen, erweitert.¹⁰⁹⁾ Auch die Verfassung des amerikanischen Bundesstaats West-Virginia, der sich 1863 von dem einstigen Virginia als eigener Unionsstaat abgespalten hat, enthält in Art.III Sect.15 seiner heute noch geltenden Verfassung aus dem Jahre 1870 wörtlich den Gesetzestext den "Act for Establishing Religious Freedom".¹¹⁰⁾

Umstritten ist die Frage, ob das Gesetz über die Religionsfreiheit in Virginia die Trennung von Staat und Kirche endgültig herbeigeführt hat. Die wohl strengste Meinung¹¹¹⁾ will die Trennung erst durch das Urteil des Virginia State Court of Appeals bewirkt sehen, der 1840 das obenerwähnte Gesetz aus dem Jahre 1802 über die Verwendung der vakant gewordenen Pfarrländereien der Episkopalkirche für gültig erklärte. Nach einer zweiten Ansicht¹¹²⁾ bedeutete erst der Widerruf des Inkorporationsgesetzes im Jahre 1787 endgültig die Trennung von Staat und Kirche. Diese Betrachtungsweisen sind aber zu formalistisch, da sie die vollständige rechtliche Trennung der Beseitigung der letzten historischen Spuren staatskirchlicher Vergangenheit gleichsetzen. Mit einer dritten Meinung¹¹³⁾ wird man deshalb annehmen können, daß der Fehlschlag des Plans einer allgemeinen Besteuerung zu Kultuszwecken die letzten Bande zwischen Staat und Kirche zerriß. Denn von nun an stand fest, daß der Staat seine Hoheitsgewalt in Form einer Besteuerung für religiöse Zwecke weder der ehemaligen Staatskirche noch irgend einer anderen Denomination zur Verfügung stellen würde. Der "Act for Establishing Religious Freedom" hat dann diesen Rechtszustand positivrechtlich verankert. Mit ihm war die Trennung von Staat und Kirche in Virginia vollendet.

109) Vgl. GIACOMETTI S.729-731.

110) GIACOMETTI S.730.

111) Vgl. OLMSTEAD S.213.

112) ECKENRODE S.219, zitiert bei RUTLEDGE p.37 note 32.

113) RUTLEDGE a.a.O. ist der Ansicht, daß die Verwerfung der Assessment Bill "signaled virtually complete separation of Church and State".

Das Religionsgesetz von 1786 erwies sich nicht nur für Virginia sondern auch für die übrigen Bundesstaaten und für die Verfassung der Union als ungemein bedeutsam und einflußreich. Denn Virginia hatte mit ihm als erster Unionsstaat einen "standard of legislation"¹¹⁴⁾ geschaffen, der den übrigen Staaten als Richtschnur bei der Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Religion dienen konnte. Infolgedessen erließen die Bundesstaaten, einer nach dem andern dem Beispiel Virginias folgend, Gesetze, die die Religionsfreiheit und die Trennung von Staat und Kirche verkündeten. Als letzter Staat beendete Massachusetts 1833 diesen Prozeß der Entstaatlichung der Kirchen.¹¹⁵⁾

Das von MADISON durchgebrachte Gesetz über die Religionsfreiheit in Virginia wirkte sich auch auf den 1789 der Bundesverfassung beigefügten Grundrechtskatalog aus. Die Unionsverfassung hatte sich - abgesehen von Art.VI - wohlweislich jeder Stellungnahme zur Frage der Beziehungen zwischen Staat und Religion enthalten, um dem in den einzelnen Staaten unterschiedlich ablaufenden Disestablishment nicht vorzugreifen. Jedoch empfand man sehr bald das Fehlen eines Grundrechtskataloges angesichts der Machtfülle der Bundesgewalt als störend und holte dieses Versäumnis 1789 mit der Verabschiedung der ersten zehn Verfassungszusätze (amendments) nach.¹¹⁶⁾

MADISON war maßgeblich an ihrer Formulierung beteiligt. Besonders der Erste Verfassungszusatz, der sich mit dem bundesrechtlichen Verhältnis des Staates zur Religion beschäftigt, geht auf seine Initiative zurück.¹¹⁷⁾ MADISON ließ, wie heute zweifelsfrei feststeht, seine in Virginia durch das Gesetz über die Religionsfreiheit verwirklichten Vorstellungen auch in den ersten Zusatz der Unionsverfassung einfließen. Man überbewertet deshalb den "Act for Establishing Religious Freedom", nicht, wenn man ihn als die Quelle für den ersten Verfassungszusatz betrachtet.

114) FOOTE, Thomas Jefferson, 1947, p.20.

115) Dieser ist eingehend behandelt bei STOKES vol.I, ch.V: "The State Battles for Religious Freedom in the Revolutionary and Early National Periods."

116) Die "Federal Bill of Rights" trat formell mit ihrer Annahme durch den 14.Staat (Vermont) am 15.12.1791 in Kraft (vgl. STOKES I, 519).

117) Vgl. STOKES I, 538 ff.; RUTLEDGE p.170.

Auch in Europa fand das Gesetz über die Religionsfreiheit grossen Widerhall. Dafür sorgte schon der rührige Vertreter der Vereinigten Staaten am französischen Hof, Thomas JEFFERSON, der, wie er selbst in einem Brief an Madison schreibt, das Gesetz an die meisten europäischen Höfe schickte und es ins Französische und Italienische übersetzen ließ.¹¹⁸⁾ Es erschien auch in der *Encyclopédie Méthodique*¹¹⁹⁾ und in fast allen Veröffentlichungen, die die Vereinigten Staaten betrafen.¹²⁰⁾ Eine sichtbare Wirkung hat es freilich nur in Frankreich entfaltet. Denn dieses Land blickte wie gebannt auf die Neue Welt, in der die Sonne der Freiheit aufgegangen war und in der die Ideale, die auf dem Kontinent gepredigt wurden, ihre Verwirklichung erfuhren. Die "Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen" der französischen Nationalversammlung wurde zwar zu einem beträchtlichen Teil nach dem textlichen Vorbild der virginischen Bill of Rights von 1776 formuliert.¹²¹⁾ Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß sie einige Passagen über die Religion und die Religionsfreiheit enthält, die auf den Einfluß des "Act for Estab-

-
- 118) "It has been received with infinite approbation in Europe and propagated with enthousiasm. I do not mean by the governments, but by the individuals which compose them. It has been translated into French and Italian, has been sent to most of the courts of Europe..." - Brief vom 16.12.1786, wiedergegeben bei MALONE, Jefferson and His Time 2 vols; vol.I: Jefferson the Virginian, 1948, p.279.
- 119) Es war an unauffälliger Stelle in einen Artikel eingefügt, den DEMEUNIER unter JEFFERSONS Mithilfe über die Vereinigten Staaten verfaßt hatte. Seine Bedeutung wird dadurch unterstrichen, daß es das einzige vollständig abgedruckte Gesetz ist. Vgl. DEMEUNIER, *Encyclopédie Méthodique, Economie politique et diplomatique*, tome II, 1786, p.403, art. "Etats-Unis".
- 120) Z.B. MAZZEI, *Recherches historiques et politiques sur les Etats-Unis de l'Amérique Septentrionale*, 4 vols.1788, tome II, p.118 ff. Auch CONDORCET, *De l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe* (Band 8 der Oeuvres: Economie politique et Politique II, 50 f., éd. O'Connor-Arago, 1847) und GRIMM, *Correspondance littéraire, philosophique et critique* XV, 251 (éd. Tournaux, 1881) erwähnen das Gesetz. Siehe auch unten S.121 ff.
- 121) Vgl. dazu insbesondere JELLINEK, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. 3.Auflage 1919.

blishing Religious Freedom" zurückzuführen sind.¹²²⁾ Auch die französische Verfassung von 1791 lehnte sich in ihren Artikeln X und XI eng an die Vorbilder an, die sich ihr in dem virginischen Gesetz über die Religionsfreiheit und dem auf ihm beruhenden 1. Verfassungszusatz der amerikanischen Bundesverfassung boten.¹²³⁾ Die Nationalversammlung wußte sich im Hinblick auf die rechtliche Ausgestaltung der Religionsfreiheit auch stets dem virginischen Vorbild verpflichtet.

Die geschichtliche Bedeutung des Gesetzes über die Religionsfreiheit liegt letzten Endes darin, daß es das erste von einem demokratischen Parlament geschaffene Gesetz der Neuzeit ist, welches die vollkommene Religionsfreiheit einführte und gewährleistete. Man muß den Mut dieser Politiker bewundern, die mit einer jahrhundertealten Tradition brachen und ohne alle Haß gegen Religion und Kirchen, nur von dem einen Wunsch beseelt, die Freiheit und Gleichwertigkeit des Gewissens des einzelnen sichzustellen, den Bereich des Überirdischen den Händen des Staates entzogen und dem individuellen Gewissen überließen. Noch bedeutsamer als die Einführung der Religionsfreiheit ist die Folgerung aus diesem Gesetz: die Trennung von Staat und Religion. Hier hat Virginia überhaupt gesetzliches Neuland betreten. Alle anderen amerikanischen Bundesstaaten verzichteten auf eine eingehende Sonderregelung dieser Materie durch ein Gesetz und verankerten die Religionsfreiheit in Rechteerklärungen und Verfassungen, wo sie neben einer Unzahl anderer Rechte ein vergleichsweise bescheidenes Dasein führte.¹²⁴⁾ Virginia

122) Vgl. STOKES III, 689. Man vergleiche nur Art. 10 der französischen Menschenrechtserklärung: "Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi" mit Leitsatz 13 der Präambel des virginischen Gesetzes "that it is time enough for the rightful purposes of civil government for its officers to interfere when principles break out into overt acts against peace and good order".

123) Vgl. STOKES I, 553.

124) Vgl. die Gegenüberstellung bei HAUPT, Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten von Nordamerika (Bd. 3 Heft 3 der Studien zur praktischen Theologie), 1909, S. 28-29.

darf das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, der Religionsfreiheit und dem Grundsatz der Trennung vom Staat und Religion die gebührende Stellung eingeräumt zu haben.

II. Der "Act for Establishing Religious Freedom" im Staatskirchenrecht der USA.

Das Recht der Vereinigten Staaten, das die Beziehungen zwischen Staat und Religion von der Seite des Staates aus regelt,¹⁾ ist teils im Bundesrecht, teils im Recht der einzelnen Bundesstaaten enthalten. Da die Gliedstaaten ihre kirchenpolitischen Verhältnisse an und für sich frei regeln können,²⁾ ist das amerikanische Staatskirchenrecht nicht einheitlich, sondern weist Verschiedenheiten auf, die auf die Geschichte und die besonderen gesellschaftlichen und religionspolitischen Verhältnisse der einzelnen Staaten zurückgehen. So sind die Unterschiede in den alten Staaten an der Ostküste größer als in den später hinzugekommenen; man kann deshalb mit ROTHENBÜCHER sagen, das amerikanische einzelstaatliche Kirchenstaatsrecht werde umso gleichförmiger, je weiter man nach Westen vordringe.³⁾

1) Von einem "Staatskirchenrecht" im europäischen Sinn kann man bei den Vereinigten Staaten gerade wegen der Trennung von Staat und Kirche streng genommen nicht sprechen. (vgl. ROTHENBÜCHER S.131). Andererseits besitzen die USA in dem Sinn ein "Staatskirchenrecht", daß ihr Staatsrecht Regelungen über das Verhältnis von Staat und Religion enthält.

2) Über die dennoch bestehenden Schranken, die sich durch die Anwendbarkeit des ersten Verfassungszusatzes auf die Einzelstaaten ergeben, vgl. weiter unten 3a.

3.) A.a.O.

Die bundesrechtlichen Regelungen des Verhältnisses von Staat und Religion sind in der Unionsverfassung enthalten: im Ersten verfassungszusatz und in Art.VI Abschn.3. Die entsprechenden Bestimmungen für die Einzelstaaten finden sich teils in den Staatenverfassungen selbst,⁴⁾ teils in besonderen, für die religiösen Korporationen ergangenen Gesetzen ("statutes"). Für das Recht der privaten Vereine kommen daneben noch die Grundsätze des Common Law in Betracht.

Die Abgrenzung der bundesrechtlichen und einzelstaatlichen Bestimmungen, die das Verhältnis des Staates zu Religion und Kirchen regeln, spielt im amerikanischen Verfassungsrecht eine große Rolle. Nach dem obersten Grundsatz des amerikanischen Föderativsystems darf der Bund nur die ihm laut Verfassung ausdrücklich übertragenen und die den Einzelstaaten ausdrücklich entzogenen Zuständigkeiten wahrnehmen.⁵⁾ Daraus ergibt sich an und für sich schon, daß alle übrigen Zuständigkeiten den Einzelstaaten zufallen.⁶⁾ Die Zuständigkeit zur Gesetzgebung

-
- 4) Die Religionsbestimmungen der Bundes- und Staatenverfassungen sind wiedergegeben bei GIACOMETTI S.690-733 und bei MOEHLMAN, The American Constitutions and Religion, 1938.
 - 5) Vgl. etwa die Zuständigkeitsaufzählungen der Bundesverfassung in Art.I, Sect.8; Art.I, Sect.4; Art.II, Sect.2; Art.III, Sect.1; im 13.Verfassungszusatz, Sect.2; XIV,5; XVI; XIX,2 usw.
 - 6) Überflüssigerweise betont das noch der zu den ersten zehn Verfassungszusätzen gehörende 10.Zusatz: "The powers not delegated to the Unites States by the Constitution, nor prohibited by it to the States, are reserved to the States respectively, or to the people."

auf religiösem Gebiet ist nicht in der Bundeskompetenz enthalten. Sie ist also den Einzelstaaten vorbehalten, so daß ein Bundesstaat theoretisch sogar eine Staatskirche errichten könnte, sieht man einmal vom 14. Zusatz ab.^{6a)} In Wirklichkeit ist die ausschließliche Staatenzuständigkeit aber "mehr oder minder auf den Aussterbeetat gesetzt und fristet ihr Leben nur ad nutum des Bundes weiter".⁷⁾ Denn die Ausdehnung der sog. "implied powers" der Union und die Unterstellung der Staatengesetzgebung sowie der einzelstaatlichen Polizeigewalt unter die "due process"-Klausel des 14. Verfassungszusatzes haben die Bestimmungen der Verfassung, die eine Übermacht des Bundes verhindern wollten, in ihr Gegenteil verkehrt. Die unausbleibliche und notwendige Komplizierung und Ausdehnung der Bundesaufgaben forderte dieses Opfer von einer Verfassung, die ursprünglich auf eine einfache, agrarische Gesellschaftsstruktur zugeschnitten war.⁸⁾

Die Verfassung der Vereinigten Staaten von 1787⁹⁾ enthält erstaunlicherweise nur ganz wenige Grundrechte. Diese sind erst

6a) Vgl. dazu unten S.59 ff.

7) LOEWENSTEIN, Verfassungsrecht und Verfassungspraxis der Vereinigten Staaten, 1959, S.84.

8) Vgl. LOEWENSTEIN, Vom Wesen der amerikanischen Verfassung (Nr.8 der kleinen Schriften für den Staatsbürger) 3.Aufl. 1950, S.18 f.

9) Zum Folgenden vgl. CORWIN (ed.), The Constitution of the United States of America: Analysis and Interpretation, 1952.

später in der "Federal Bill of Rights" Bestandteil der Verfassung geworden. Das ist wohl darauf zurückzuführen, daß 1787 bereits in acht der dreizehn Gründerstaaten formelle Grundrechtserklärungen bestanden, die eine Bundes-Rechteerklärung oder die Einarbeitung eines Grundrechtskataloges in die Bundesverfassung unnötig erscheinen ließen. Außerdem hatte HAMILTON (in den Federalist Papers No.84) ausdrücklich erklärt, die Unionsregierung sei von vorne herein nur mit beschränkten Vollmachten ausgestattet; und da die Bürger sämtliche nicht übertragenen Rechte weiterbehielten, sei es unnötig, einzelne Rechte gesondert zu garantieren.¹⁰⁾ Diese Argumentation vermochte anscheinend doch nicht das Mißtrauen einiger Staaten gegen eine überstarke Bundesgewalt, die Eingriffe in die Rechtssphäre des Individuums vornehmen konnte, zu beseitigen. Als sie deshalb erklärten, die Verfassung nur unter der Bedingung zu ratifizieren, daß eine Rechteerklärung auf Bundesebene geschaffen werde, schlugen die "federalists" Zusätze zur Verfassung vor, die dann der Ursprung der ersten zehn Amendments wurden.¹¹⁾ So erklärt sich der Text des ersten Verfassungszusatzes: "Congress shall make no law..." Die Schöpfer der "Federal Bill of Rights" beabsichtigten lediglich den Schutz des einzelnen vor Eingriffen der bundesstaatlichen Gewalt.

Die Einzelstaaten waren durch die "Federal Bill of Rights" nicht gebunden und konnten, solange nur eine republikanische Regierungsform gewährleistet war,¹²⁾ auch auf dem Gebiet des Staatskirchenrechts frei handeln. Dennoch sind durch verschiedene Einflüsse die religionspolitischen Bestimmungen der Verfassungen und sonstigen Landesgesetze stark vereinheitlicht worden, sodaß heute keine großen Unterschiede mehr bestehen. Das ist hauptsächlich drei Umständen zu verdanken:¹³⁾ Die 1787

p.750.

- 10) LOEWENSTEIN, Verfassungsrecht und Verfassungspraxis S.474.
- 11) Vgl. CARSTENS, Grundgedanken der amerikanischen Verfassung und ihre Verwirklichung, 1954, S.157-158.
- 12) So verlangt es Art.IV Sect.4 der Bundesverfassung: "The United States shall guarantee to every State in this Union a Republican form of Government."
- 13) Zum Folgenden vgl. STOKES III,443 ff.

ergangene "Ordinance for the Government of the Northwest Territory" führte im Nordwestterritorium zwischen Mississippi, Ohio und den Großen Seen die Religionsfreiheit ein.¹⁴⁾ Ferner mußte jeder Staat, der sich im 19. Jahrhundert der Union anschließen wollte, seine Verfassung einer Prüfung durch den Kongreß unterwerfen, der natürlich auch Garantien für die Religionsfreiheit verlangte.¹⁵⁾ Schließlich enthielten sämtliche verträge, durch die die Vereinigten Staaten neues Gebiet hinzu-erwarben, Klauseln, die die Einführung der Religionsfreiheit sicherstellten.¹⁶⁾

1. Die Bundesverfassung

a) Art.VI Sect.3

Die einzige Bestimmung des 1787 beschlossenen Verfassungstextes, die das Gebiet der Religion berührt, ist in Art.VI Sect.3 enthalten und lautet: "Die obenerwähnten Senatoren und Mitglieder des Repräsentantenhauses, die Mitglieder der einzelstaatlichen Gesetzgebungsorgane, und alle Beamten der Vereinigten Staaten und der Einzelstaaten, die in der Exekutive oder in der Rechtsprechung tätig sind, sollen durch Eid oder feierliche Versi-

14) Es umfaßt heute die Staaten Illinois, Indiana, Michigan, Minnesota, Ohio und Wisconsin. Die Ordinance geht auf einen von JEFFERSON vorbereiteten Entwurf zurück und hat folgenden Inhalt:

"Art.I: No person, demeaning himself in a peaceable and orderly manner, shall ever be molested on account of his mode of worship, or religious sentiments, in the said territory..

Art.III: Religion, morality and knowledge being necessary to good government and the happiness of mankind, schools and the means of education shall forever be encouraged...

Art.V: ...The constitution and government so to be formed, shall be republican, and in conformity to the principles contained in these articles...

15) Vgl. STOKES I, 613.

16) Z.B. der Louisiana Territorial Act von 1804: "The constitution should contain the fundamental principles of civil and religious liberty" oder der Vertrag über den Anschluß von Florida (1819):

"Art.IV: The inhabitants of the ceded territories shall be secured in the free exercise of their religion, without any restriction ..." ähnlich der Vertrag von Guadalupe Hidalgo (1848), der Kalifornien zu den USA brachte (vgl. STOKES I, 614 f.).

cherung daran gebunden werden, diese Verfassung zu unterstützen; jedoch soll keine Prüfung über religiöse Ansichten ("religions Test") jemals als Voraussetzung für irgend ein Amt oder einen öffentlichen Vertrauensposten in den Vereinigten Staaten gefordert werden".¹⁷⁾

Zwar enthält das Verbot einer "religiösen Prüfung" an sich keine direkte Garantie für die religiöse Freiheit. Es regelt auch nicht die Stellung des Staates zur Kirche, sondern befaßt sich mit der Religion nur, soweit sie das Individuum als öffentlichen Funktionär betrifft. Der dieser Bestimmung zugrundeliegende Gedanke besagt aber, daß der Staat auf dem religiösen Sektor keine Kontrolle ausüben darf, da die Religion ein höchstpersönliches Gut darstellt.¹⁸⁾ Er besagt weiterhin, daß die Rechtsstellung als Staatsbeamter unabhängig ist von der Zugehörigkeit zu irgendeiner religiösen Gemeinschaft oder Weltanschauung. Damit ist praktisch die Scheidung der kirchlich-religiösen von den staatlichen Funktionen erreicht. STOKES¹⁹⁾ klagt deshalb mit Recht darüber, daß sich die Diskussionen um die Religionsfreiheit und die Trennung von Staat und Kirche viel zu eifrig mit dem Ersten Verfassungszusatz beschäftigt hätten, während das "bulwark of Church-State separation" in Art. VI Sect. 3 weitgehend unbeachtet geblieben sei. Diese Auslegung ist allgemein anerkannt. Schon STORY schreibt in seinem Verfassungskommentar,²⁰⁾ daß dieser Satz nicht etwa eingefügt sei, um die Bedenken vieler angesehener Leute, die einen unüberwindlichen Widerwillen gegen religiöse "Tests" und Eidesversicherungen hätten, zu beschwichtigen. Er habe vielmehr den höheren Zweck, für alle Zukunft jeden Versuch einer Verklammer-

17) "The Senators and Representatives before mentioned, and the Members of the Several State Legislatures, and all executive and judicial Officers, both of the United States and of the several States, shall be bound by Oath or affirmation, to support this Constitution; but no religious Test shall ever be required as a Qualification to any Office or public Trust under the United States."

18) Ähnlich HAUPT, Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, 1909, S. 36.

19) I, 527.

20) Commentaries on the Constitution of the United States, 2 vols., 2nd ed. 1851, II, 578 (§ 1847).

rung von Staat und Kirche in den Händen der nationalen Regierung abzuschneiden.²¹⁾

b) Der Erste Verfassungszusatz

Der Erste Verfassungszusatz zur Bundesverfassung (First Amendment)²²⁾ behandelt ausdrücklich die Stellung der Union zu Religion und Kirchen: "Der Kongreß soll kein Gesetz erlassen, das ein religiöses Establishment betrifft, die freie Religionsausübung verbietet, die Rede- und Pressefreiheit beschneidet oder das Recht des Volkes schmälert, sich friedlich zu versammeln und die Regierung um die Abstellung von Mißständen zu bitten."²³⁾ Die Norm enthält im ersten Teil, der hier allein interessiert, zwei Verbote: Das erste wendet sich gegen eine Verflechtung des Staates mit der Religion, das zweite gewährleistet die ungestörte Religionsausübung. Die Bundesverfassung garantiert also vollkommene Religionsfreiheit und trennt Staat und Religion. Sie stimmt somit völlig mit dem "Act for Establishing Religious Freedom" überein.

aa) "Establishment of religion"

Bereits die Wahl des Wortlauts ist bezeichnend für den weiten Bereich, den diese Bestimmung erfassen will: Die Verfassung verwendet nicht den Ausdruck "establishment of any church" sondern den umfassenderen Begriff "establishment of religion". Das Verbot erfaßt also nicht nur die Verbindung des Staates mit einem bestimmten Bekenntnis in der Form eines Staatskirchentums. Es wendet sich gegen jede rechtliche Verbindung des

21) "It is easy to foresee that without some prohibition of religious tests, a successful sect in our country, might, by once possessing power, pass test-laws, which would secure to themselves a monopoly of all the offices of trust and profit under the national government", II, 581 (§1849 a.E.).

22) Er bildete zunächst den 3. Zusatz; da aber die beiden ersten amendments nicht ratifiziert wurden, rückte er an die erste Stelle. Vgl. CORWIN p.750.

23) "Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances."

Staates mit einer Religion oder Weltanschauung schlechthin. Das ergibt sich auch aus dem Sinngehalt des Wortes "establishment"²⁴⁾. In seiner ursprünglichen Bedeutung umfaßte es das gesamte System der Beziehungen von Staat und Kirche in England.²⁵⁾ Später nannte man auch die rechtliche Verbindung des Staates mit dem Protestantismus ohne unterschiedliche Behandlung und Bewertung der einzelnen Richtungen "establishment".²⁶⁾ Heute nimmt man an, daß dieser Begriff im Ersten Verfassungszusatz jede rechtliche Verbindung des Staates mit einer Religion oder Weltanschauung umfaßt, gleichgültig, ob es sich um eine bestimmte Religion oder um alle Religionen bzw. Weltanschauungen, ohne Unterscheidung durch den Staat, handelt. Auch die Formulierung "laws respecting an establishment of religion", die statt des Ausdrucks "laws establishing a religion" gewählt wurde, verstärkt den Eindruck der rechtlichen Distanz zwischen Staat und Kirche. Damit entfällt von selbst die Möglichkeit einer Besteuerung zugunsten der religiösen Gemeinschaften, ja sogar die direkte Verwendung öffentlicher Mittel für religiöse Zwecke.²⁷⁾ Das Verbot eines "establishment of religion" ist also sehr eng auszulegen. Es hat für die Union eine völlige Trennung von Staat und Kirche bewirkt.

24) Vgl. zum Folgenden PRITCHETT, *The American Constitution*, 1959, p.479.

25) Vgl. CHADWICK, art. "Church of England", *Encyclopaedia Britannica* 23 vols., vol.8 (1963), p.441-442.

26) Sog. "multiple establishment", wie es etwa die in Virginia geplante und von MADISON zu Fall gebrachte "Bill Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion" vorsah (vgl. S.25 ff.). Dieser Kampf MADISONS, der ja auch der Initiator des Ersten Verfassungszusatzes ist, gegen das virginische "multiple establishment" bildet heute das Hauptargument für die herrschende Auslegung des First Amendment (vgl.unten III).

27) Zu diesem Ergebnis kam bereits ein Senatsausschuß in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts bei der Prüfung der Frage, ob die Einrichtung der vom Bund besoldeten Kongreßkapläne verfassungsmäßig sei; denn er bemerkte, daß Gesetze zugunsten einer Kirche, einer kirchlichen Vereinigung oder einer sonstigen Weltanschauung ungültig seien, wenn sie Schenkungen aus öffentlichen Mitteln, besondere Vorrechte für Kirchenmitglieder oder Nachteile und Strafen für jene vorsähen, die die Lehren einer Sekte ablehnten oder zu anderen Glaubensgemeinschaften gehörten (Senate Report No.376, 32nd Cong., 2nd sess. (1853); wiedergegeben bei PRITCHETT p.480).

bb)"Free exercise of religion

Diese Bestimmung garantiert die Religionsfreiheit sowohl in der Form der Freiheit der Bekenntniswahl wie in der der Kultausübung. Sie steht in enger Verbindung mit dem Verbot einer religiösen Prüfung des Art.VI Sect.3. An Bedeutung tritt die Garantie der Religionsfreiheit - obwohl sie das eigentliche Grundrecht darstellt - in der öffentlichen Diskussion naturgemäß hinter das Verbot eines "religious establishment" zurück, da die Religionsfreiheit von Anfang an in einem fruchtbaren Nährboden Wurzel gefaßt hatte und auch heute noch im Bewußtsein der Vereinigten Staaten einen selbstverständlichen Platz einnimmt. Ihre einzige Begrenzung findet sie darin, daß die Ausübung einer Religion nicht gegen die allgemein anerkannten Grundsätze der Sitte und Moral verstoßen darf. Diese Beschränkung ist zwar im Ersten Verfassungszusatz nicht ausdrücklich erwähnt, bildet aber nach allgemeiner amerikanischer Auffassung eine dem Grundrecht von selbst inwohnende Grenze.²⁸⁾

2. Die Verfassungen der Einzelstaaten

Insgesamt gesehen garantieren die einzelnen Staaten ihren Bürgern das Recht der Religions- und Gewissensfreiheit, soweit nicht Gesetze des betreffenden Staates oder die öffentliche Ordnung und Sicherheit verletzt werden. Dieses Recht umfaßt sowohl das positive Bekenntnis wie auch das Recht, kein Bekenntnis zu haben oder Atheist zu sein. Ebenso ist gesetzlich festgelegt, daß das religiöse Bekenntnis keinen Einfluß auf die Rechtsstellung des Individuums haben darf. Auch der Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche ist allgemein in den Staatenverfassungen niedergelegt. Jedoch bestehen vor allem in den Verfassungen der "alten" Staaten noch Bestimmungen, die das Grundrecht der Religionsfreiheit und das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche beträchtlich einengen.

28) Vgl. PARKER, Das Öffentliche Recht - Verfassungsrecht und Allgemeines Verfahrensrecht - der Vereinigten Staaten von Amerika, 1963, S.59.

Die Unionsverfassung hat sich davor gehütet, Gott zu erwähnen, da sie auf einer möglichst breiten Basis beruhen wollte. Die Staatenverfassungen, die zum Teil unter völlig anderen historischen und politischen Bedingungen entstanden sind, haben sich nicht alle von solchen Erwägungen leiten lassen. Mehr als ein Viertel aller Bundesstaaten²⁹⁾ nimmt in seiner Verfassung Bezug auf Gott.³⁰⁾ Jedoch bedeutet dies nach allgemeiner Ansicht keine Stellungnahme für die theistischen Religionen, sondern es handelt sich um Feststellungen allgemeiner Art, die jedermann annehmen kann, und die selbst einen Atheisten nicht in seiner Gewissensfreiheit beeinträchtigen.³¹⁾ Zu dieser Gruppe von Staaten sind auch jene zu zählen, die in ihrer Verfassung den Wert der Religionen betonen und sie unter den besonderen Schutz des Staates stellen.³²⁾

Eine eindeutige Verletzung des Grundrechts der Religionsfreiheit stellen die Bestimmungen jener Verfassungen dar, die Atheisten oder Bürger, welche bestimmte Grundlehren des Christentums (z.B. die Existenz Gottes und das Leben nach dem Tode) ablehnen, von öffentlichen Ämtern ausschließen, sie für unfähig erklären, vor Gericht als Zeuge aufzutreten oder als Geschworener berufen zu werden und ihnen die passive Wahlfähigkeit aberkennen.³³⁾ Daß es sich dabei nicht

29) Arkansas, Connecticut, Delaware, Idaho, Massachusetts, Missouri, Montana, Mississippi, North Carolina, Pennsylvania, South Carolina, Tennessee und Vermont.

30) Z.B. Arkansas: "We the people of the State of Arkansas, grateful to Almighty God for the privilege of Choosing our own form of government; for our civil and religious liberty; and desiring to perpetuate its Blessings ..." (wiedergegeben bei STOKES I,620).

31) Ähnlich auch Stokes I,620.

32) Arkansas, Nebraska, Massachusetts, North Carolina und Ohio. Z.B. Art.II Sect.25 der Verfassung von Arkansas (1874): "Religion, morality and knowledge being essential to good government, the general assembly shall enact suitable laws to protect every religious denomination in the peaceable enjoyment of its own mode of public worship" (wiedergegeben bei GIACOMETTI S.693). Diese Bestimmungen sind der Ausdruck jener Hochachtung, die die Sache der Religion zu jeder Zeit in den Vereinigten Staaten genossen hat.

33) Es sind dies acht Staaten: Arkansas (Art.XIX Sect.1), Maryland (Art.XXXVI und XXXVII), Mississippi (Art.XIV Sect.265), North Carolina (Art.VI Sect.8), Pennsylvania

um obsoletere Bestimmungen handelt, wie STOKES³⁴⁾ annimmt, zeigt der vom Obersten Bundesgericht entschiedene Fall,³⁵⁾ in dem einem Notar in Maryland die Bestallung versagt wurde, weil er sich weigerte, der Verfassung von Maryland durch die darin vorgeschriebene Erklärung zu genügen, daß er an Gott glaube.³⁶⁾

Einzelne Staaten schließen Geistliche auf Grund ihres Amtes vom passiven Wahlrecht aus.³⁷⁾

Ebenfalls eine Diskriminierung enthalten die Verfassungen von

(Art.I Sect.4), South Carolina (Art.XIV Sect.2), Tennessee (Art.IX Sect.2), Texas (Art.I Sect.4). Vgl. dazu auch TORPEY, Judicial Doctrines of Religious Rights in America, 1948, p.279.

Z.B. Art.XXXVI der Verfassung von Maryland (1867): "...nor shall any person, otherwise competent, be deemed incompetent as a witness or juror, on account of his religious belief. Provided, he believes in the existence of God..." (GIACOMETTI S.709) oder

Art.IX Sect.2 der Verfassung von Tennessee (1870): "No person who denies the being of God, or a future state of rewards and punishments, shall hold any office in the civil department of this State." (MOEHLMAN p.109).

34) I,621: "It is believed that no such requirement is now in force."

35) Torcaso v.Watkins, 367 U.S. 488. Der Fall ist ausführlich besprochen von ARNDT in NJW 1963, 849.

36) Die entsprechende Bestimmung lautet: "Art.LXXVII: That no other test or qualification ought to be required on admission to any office of trust or profit than such: oath of allegiance and fidelity to this State ... and a declaration of Belief in the Christian religion, or in the existence of God and in a future state of rewards and punishments." (GIACOMETTI S.709). Der Oberste Gerichtshof hob jedoch das Urteil des Maryland Court of Appeals, das die Klage des Notars abgewiesen hatte, mit der Begründung auf, es sei verfassungswidrig, jemand durch den "test" eines Eides zwingen zu wollen, seinen Glauben oder Unglauben zu bekennen. Das sei unvereinbar mit dem Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche und der Religionsfreiheit.

37) Maryland (Art.III Sect.11) und Tennessee (Art.IX Sect.1). Z.B. die Verfassung von Tennessee: "No minister of the gospel, or priest of any denomination whatever, shall be eligible to a seat in either house of the Legislature" (MOEHLMAN p.109). Früher enthielten viele Staatenverfassungen solche Bestimmungen, z.B. North und South Carolina, Mississippi, Texas, Delaware und Maryland; vgl. STOKES I, 622 ff.

Virginia und West-Virginia, die die Inkorporation einer Religionsgemeinschaft verbieten.³⁸⁾ Diese kann sich deshalb nicht als juristische Person konstituieren wie in allen anderen Staaten der USA, sondern muß den rechtlich ziemlich umständlichen Weg über einen "trustee" gehen.

Fast die Hälfte aller Staatenverfassungen kennt eine ausdrückliche Begrenzung der Religionsfreiheit: Sie darf nicht so ausgelegt werden, daß dadurch Ausschweifungen entschuldigt oder Handlungsweisen gerechtfertigt würden, die mit dem Frieden und der Sicherheit des Staates unvereinbar sind.³⁹⁾ Diese Begrenzung der Religionsfreiheit ist nicht zu beanstanden.

Eine Sonderstellung nimmt New Hampshire ein. Seine 1935 revidierte Verfassung gesteht der Legislative noch immer das Recht zu, Stadtgemeinden, Pfarreien und religiöse Gesellschaften zu ermächtigen, für die Unterstützung protestantischer Religionslehrer auf eigene Kosten Ausgaben zu machen, anerkennt ausdrücklich nur christliche Denominationen und stellt nur sie unter den Schutz des Gesetzes.⁴⁰⁾ Diese Vorschrift mag zwar heute obsolet geworden sein und in der Praxis niemanden mehr

38) Va. Const. art.IV § 59. Vgl. TORPEY p.116, RÜTTIMANN S.11 und MUSE, Virginia Laws Affecting Churches, 43 Virginia Law Review 119. Letzterer will dies unter dem Gesichtspunkt der Trennung von Staat und Kirche rechtfertigen. ROTHENBÜCHER zählt hier zu Unrecht Missouri hinzu (S.150). Diese Rechtslage hat ihren Ursprung im Widerruf des Gesetzes, das die Episkopalkirche 1784 als einzige Denomination inkorporiert hatte (vgl.S.23, 37).

39) Z.B. Art.I Sect.4 der Verfassung von Kalifornien (1879): "... but the liberty of conscience hereby secured shall not be so construed as to excuse acts of licentiousness, or justify practices inconsistent with the peace and safety of this State" (GIACOMETTI S.694).

40) "Art.VI: ... The people of this State have a right to empower and do hereby fully empower the legislature to authorize from time to time, the several towns, parishes, bodies-corporate, or religious societies within this State, to make adequate provision at their own expense, for the support and the maintenance of public protestant teachers of piety, religion and morality ... And every denomination of Christians demeaning themselves quietly, and as good subjects of the State shall be equally under the protection of the law..." (GIACOMETTI S.719).

stören;⁴¹⁾ sie ist aber formell geltendes Recht und verstößt gegen den Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche, der die Verwendung öffentlicher Mittel für religiöse Zwecke verbietet.⁴²⁾ Diese Bestimmung des Staates New Hampshire fällt besonders deshalb auf, weil über die Hälfte aller Bundesstaaten die Verwendung öffentlicher Mittel für religiöse Belange streng untersagt und damit den Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche betont.⁴³⁾

Während sich also die Bundesverfassung vollständig mit dem Gesetz über die Religionsfreiheit deckt, sind bei den Verfassungen verschiedener Einzelstaaten gewisse Widersprüche zu diesem Gesetz nicht zu übersehen.⁴⁴⁾ Dabei fallen am meisten die Bestimm-

41) So STOKES: "It does not in actual practice interfere with the rights and privileges of Jews and other non-Christians" (I,621).

42) SUTHERLAND, Due Process and Disestablishment, 62 Harvard Law Review 1306 ff.(1949), meint sogar: "Perhaps New Hampshire still has a Protestant Establishment" (p.1309, note 12); ähnlich COOLEY, A Treatise on the Constitutional Limitations, 6th ed. 1890, p.576, note 1.

43) 25 Staatenverfassungen enthalten solche Bestimmungen; sie rühren aus den 1840er Jahren her, als die große Einwanderungswelle aus katholischen Ländern viele Staaten um ihr Trennungssystem bangen ließ. Die Befürchtungen erwiesen sich aber als unbegründet.
Z.B. Art.IX Sect.7 der Verfassung von Colorado "Neither the General Assembly, nor any county, city, town, township, school-district, or other public corporation shall ever make any appropriation, or pay from any public fund or moneys whatever, anything in aid of any church or sectarian society, or for any sectarian purpose, or to help support or sustain, any school, academy, seminary, college, university, or other literary or scientific institution controlled by any church or sectarian denomination whatsoever; nor shall any grant or donation of land, money or other personal property ever be made by the State, or any such public corporation, to any church or for any sectarian purpose." (GIACOMETTI S.695).
Übrigens enthält die Verfassung von Utah als einzige eine ausdrückliche Bestimmung über die Trennung von Staat und Kirche:
Art.I Sect.4 lautet: "There shall be no union of Church and State, nor shall any church dominate the State or interfere with its functions..." (GIACOMETTI S.728).

44) Es ist deshalb kaum zu verstehen, wie COOLEY, A Treatise on the Constitutional Limitations, p.576-577 und ihm folgend STOKES III,447 nach eingehender Prüfung dessen, was die

mungen ins Auge, welche von den Bewerbern um öffentliche Ämter oder von Zeugen oder Geschworenen bestimmte religiöse Vorstellungen verlangen. Das widerspricht eindeutig der Bestimmung des Gesetzes über die Religionsfreiheit, wonach die Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Richtung keinesfalls die staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten beeinträchtigen darf.⁴⁵⁾ Dasselbe gilt für jene verfassungsnormen, die für Geistliche den Verlust der passiven Wahlfähigkeit begründen. Auch das Inkorporationsverbot für Religionsgemeinschaften enthält einen Verstoß gegen das Recht auf Religionsfreiheit, da es die Glaubensgemeinschaften nur wegen ihrer religiösen Zielsetzung benachteiligt. Die obenerwähnte Bestimmung der Verfassung von New Hampshire steht in scharfem Gegensatz zum ersten Satz des "Act for Establishing Religious Freedom", daß niemand gezwungen werden dürfe, eine Religion zu unterstützen.⁴⁶⁾

Hingegen stehen die Erwähnung Gottes und die Beschränkung der Religionsfreiheit bei offenen Verstößen gegen die öffentliche Sicherheit und Ordnung in Übereinstimmung mit dem Gesetz über die Religionsfreiheit. Denn auch dieses beginnt den Vorspruch mit einer Erwähnung Gottes⁴⁷⁾ und läßt den Staat erst dann in den religiösen Bereich eingreifen, wenn die Religionsausübung die öffentliche Sicherheit und Ordnung verletzt.⁴⁸⁾ Insoweit

einzelstaatlichen Verfassungen verbieten, zu dem Ergebnis kommen, daß kein Staat einen religiösen "Test" für irgend ein öffentliches Amt erlaube. Der Torcaso-Fall beweist eindeutig das Gegenteil.

45) "that the same shall in no wise diminish, enlarge or effect their civil capacities."

46) "that no man shall be compelled to ... support any religious worship, place or ministry whatsoever ..." Diese Beschränkungen der Religionsfreiheit erklären sich meist aus dem Glauben, daß Agnostiker in Hinblick auf einen Eid oder das Geschworeneneid als nicht besonders vertrauenswürdig erschienen, da sie keinerlei religiöse und damit in den Augen der Masse auch moralisch-sittliche Bindungen hätten.

47) "Whereas Almighty God has created the mind free...". Diese an sich nur formale Übereinstimmung weist auch auf die gleiche geistige Grundhaltung der Schöpfer dieser Bestimmungen hin.

48) "that it is time enough, for the rightful purpose of civil government, for its officers to interfere when principles break out into overt acts against peace and good order."

sind also keine Unterschiede festzustellen.

3. Die Rechtsprechung des Supreme Court zum Ersten Verfassungszusatz

Das richterliche Prüfungsrecht (judicial review) des Obersten Bundesgerichts bildet neben der überragenden Stellung des Präsidenten das bemerkenswerteste Kennzeichen der amerikanischen Verfassung.⁴⁹⁾ Der United States Supreme Court bildet die Spitze der Bundesgerichtsbarkeit.⁵⁰⁾ Seine Schlüsselstellung unter den Verfassungsorganen der USA ist einzigartig. Sie und damit indirekt zusammenhängend auch die Rechtsgrundlage des richterlichen Prüfungsrechts beruhen auf dem Zusammenwirken zweier Verfassungsnormen: Nach Art.III Sect.2 Klausel 1 erstreckt sich die Gerichtsgewalt der Union auf alle Fälle nach Recht und Billigkeit, die im Geltungsbereich dieser Verfassung, der Gesetze und der Verträge der Vereinigten Staaten auftreten. Mit dieser Bestimmung muß die berühmte Formulierung des Art.VI zusammen gelesen werden, wonach diese Verfassung, die unter der Autorität der Vereinigten Staaten erlassenen Gesetze und völkerrechtlichen Verträge das höchste Recht des Landes ("supreme law of the land") bilden. Art.VI fährt sodann fort, daß die Richter in jedem Staat daran gebunden seien, gleichgültig was auch die Gesetze oder die Verfassung irgend eines Staates Gegenteiliges besagten. Aus dieser bundesrechtlichen Normenhierarchie leiteten dann die Richter des Supreme Court, als erster Chief Justice MARSHALL, das richterliche Prüfungsrecht ab, das sowohl über die Gültigkeit von Bundesrecht⁵¹⁾ wie von Recht der einzelnen Bundesstaaten⁵²⁾ entscheiden kann. Das Oberste Bundesgericht erklärt ein

49) Vgl. zum Folgenden LOEWENSTEIN, Verfassungsrecht und Verfassungspraxis, S.418 ff. Einen sehr guten Überblick, vor allem über die Eigenarten des Supreme Court, vermittelt CURTIS, Löwen unter dem Thron, 1951.

50) Die unterste Stufe der Bundesgerichtsbarkeit bilden die U.S. District Courts. Ihnen sind die U.S. Courts of Appeals übergeordnet. Die oberste Instanz ist der U.S. Supreme Court in Washington D.C. Daneben besteht noch die meist ebenfalls in drei Instanzen gegliederte Gerichtsbarkeit der Einzelstaaten.

51) Vgl. den berühmten Fall Marbury v. Madison, 1 Cr. 137 (1803).

52) Seit Ware v. Hylton, 3 Dall 199 (1797).

Gesetz, dessen Gültigkeit es anzweifelt und dann verneint, nur für ex nunc verfassungswidrig, wobei zu beachten ist, daß es niemals die verfassungswidrigkeit des Gesetzes oder des in Betracht kommenden Paragraphen ausspricht. Vielmehr wird die Norm nur in dem Fall, über den das Gericht zu entscheiden hat, für unanwendbar erklärt. Im Hinblick auf den Grundsatz des "stare decisis" (d.h. nicht von früher getroffenen Entscheidungen abweichen) ist aber die Wirkung gleichbedeutend mit der Rechtslage in der Bundesrepublik Deutschland: Das Gesetz als solches ist für alle Streitfälle unanwendbar und daher ungültig.⁵³⁾

Der Supreme Court ist entweder ursprünglich und ausschließlich ("original": Art.III Sect.2 Klausel 2) oder als Revisionsinstanz tätig. Letzteres ist der Fall, wenn ein Court of Appeals glaubt, daß ein einzelstaatliches Gesetz im Widerspruch zur Bundesverfassung, einem Bundesgesetz oder einem völkerrechtlichen Vertrag des Bundes steht; in diesem Fall muß die Revision zugelassen werden. Das Berufungsgericht kann sie aber auch zulassen, wenn es in einer rechtlichen Zweifelsfrage die Entscheidung des Obersten Bundesgerichts herbeiführen will.⁵⁴⁾

Der gebräuchlichste Revisionsgang ist das sog. "certiorari"-Verfahren beim Supreme Court. Nach dem Common Law versteht man darunter ein Verfahren, in dem ein höheres Gericht ein niedrigeres anweist, ihm die Akten eines Falles zur Revision zu übersenden. Es wird durch den Antrag einer der Prozeßparteien oder auch der Vorinstanz in Gang gesetzt; das Obergericht entspricht sodann nach seinem freien Ermessen diesem Antrag und unterzieht den Fall der Revision oder lehnt ihn ab ("certiorari denied"). Die Revision beschränkt sich auf das Interesse der Verdeutlichung der Rechtsordnung und wird deshalb vom Obersten Bundesgericht nur mit äußerster Sparsamkeit zugebilligt.⁵⁵⁾

53) Vgl. LOEWENSTEIN a.a.O. S.427.

54) Eine zweite zwingende Revisionsmöglichkeit, die aber verhältnismäßig selten ist, besteht dann, wenn der oberste Gerichtshof eines Staates ein Gesetz seines Staates für unvereinbar mit einer Bundesnorm hält oder wenn eine der Parteien dies behauptet.

55) Es läßt in der Regel nur etwa 10-15% aller certiorari-Anträge zu. Daraus läßt sich ersehen, daß der Supreme Court sei-

a) Die Erstreckung der Geltung des Ersten Verfassungszusatzes auf die Gesetzgebung der Einzelstaaten

Wie sich aus der Entstehungsgeschichte der Zusatzartikel erkennen läßt, wollte die "Federal Bill of Rights" die Gesetzgebung der Einzelstaaten nicht beschränken.⁵⁶⁾ Ihnen sollten alle nicht ausdrücklich dem Bund eingeräumten Rechte verbleiben. Das stellt der 10. Verfassungszusatz ausdrücklich fest.⁵⁷⁾ Die Staaten konnten also auf wichtigen Gebieten Beschränkungen vornehmen, die dem Bund versagt waren - es sei denn, die Einzelstaatsverfassung garantierte ein Grundrecht ausdrücklich.⁵⁸⁾ Vor allem im staatskirchenrechtlichen Bereich konnte das entscheidend sein: Kein Wort der Bundesverfassung verbietet es den Einzelstaaten, eine bestimmte Kirche als Staatskirche zu etablieren oder zu deren Unterhalt staatliche Gelder zu verwenden.⁵⁹⁾

Nach dem Sezessionskrieg wurden 1865 der 13. und 1868 der 14. Verfassungszusatz angenommen. Während ersterer die Sklaverei abschaffte und verbot, untersagte letzterer den Einzelstaaten ausdrücklich, die Vorrechte und Freiheiten der Bürger der Vereinigten Staaten gesetzlich zu beschränken, irgendeine Person, sei es ein Inländer oder Ausländer, des Lebens, der Freiheit oder des Eigentums ohne Gewährung rechtsstaatlicher Verfahrensregeln zu berauben und schließlich, irgendeiner Person innerhalb ihrer Jurisdiktionsgewalt den gleichmäßigen Schutz der Gesetze zu versagen.⁶⁰⁾ Durch diesen Verfassungszusatz, der zu-

ne Entscheidungen wirklich nur auf juristische oder rechtspolitisch bedeutsame Schlüsselfälle beschränkt (vgl. LOEWENSTEIN a.a.O. S.451).

56) Der Senat lehnte bei der Beratung der Zusatzartikel folgendes Amendment ab: "The equal rights of conscience, the freedom of speech or of the press, and the right of trial by jury in criminal cases, shall not be infringed by any State." Vgl. CORWIN, a.a.O. p.750-751. Aus diesem Grund lehnte es das Oberste Bundesgericht auch in ständiger Rechtsprechung (seit Barron v. Baltimore, 7 Pet. 243 (1833)) ab, die zehn Verfassungszusätze auf die Einzelstaaten anzuwenden.

57) Vgl. oben S.45 Anm.6).

58) So auch LOEWENSTEIN a.a.O. S.475.

59) Darauf weist HAUPT S.43-44 ausdrücklich hin.

60) Amendment XIV Sect.1: "All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the States wherein they

sammen mit dem ersten Zusatz den Kern der amerikanischen Freiheitsrechte darstellt, waren zum ersten Mal Bundesgrundrechte für die Einzelstaaten unmittelbar bindend geworden. Das Oberste Bundesgericht widersetzte sich jedoch weiterhin dem Verlangen, in die Souveränität der Einzelstaaten einzugreifen. Es war im Hinblick auf die due process-Klausel der Ansicht, daß diese Worte im 14. Verfassungszusatz dieselbe Bedeutung hätten wie im 5., und daher keine anderen als die im 5. Zusatz besonders aufgeführten Rechte umfaßten; denn die Verfassung enthalte nichts Überflüssiges.⁶¹⁾ Doch um die Jahrhundertwende gab der Supreme Court allmählich seinen Widerstand auf.⁶²⁾ In den 20er Jahren, als die Einzelstaaten sich schwere Einbrüche in die bundesrechtlich geschützte Sphäre des ersten Zusatzes erlaubten, zog er schließlich die wichtigsten Bundesgrundrechte in den Schutzbereich des 14. Zusatzes. Dadurch wurde auch den materiellen Freiheitsrechten des First Amendment voller Schutz gegen die sie beeinträchtigende Staatengesetzgebung gewährt.⁶³⁾ Jedoch hat sich seitdem eine Akzentverlagerung vollzogen: während die due process-Klausel bis in die 30er Jahre hauptsächlich dazu verwendet wurde, die Gesetzgebungskompetenz der Staaten auf wirtschafts- und sozialpolitischem Gebiet einzuschränken, liegt seit etwa 1937 das Hauptgewicht der Klausel in ihrer Schutzfunktion gegenüber einzelstaatlichen Eingriffen in die persönliche Freiheitssphäre des Individuums.

reside. No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States and of the States wherein they reside. Nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny any person within its jurisdiction the equal protection of laws."

- 61) Vgl. 16 Wall. 36 (1873), sog. Slaughterhouse-Fälle; Hurtado v. California, 110 U.S. 516 (1884). Vgl. dazu auch CORWIN a.a.O. p.751.
- 62) Zuerst wurde das im 5. Zusatz enthaltene Verbot der entschädigungslosen Enteignung als von der due process-Klausel des 14. Zusatzes gedeckt angesehen und daher auf die Staatengesetzgebung anwendbar erklärt. (vgl. Chicago B.&Q.R.Co.v. Chicago, 166 US 226 (1897). Ein Jahrzehnt später wurden die im 14. Zusatz enthaltenen Ausdrücke "liberty" und "due process" auch auf die prozessualen Rechte der "Federal Bill of Rights" ausgedehnt (vgl. Twining v. New Jersey, 211 U.S. 78 (1908)).
- 63) Gitlow v. New York, 268 U.S. 652 (1925).

Der Supreme Court hatte bereits 1925 in einer Entscheidung⁶⁴⁾ beiläufig erklärt, daß die Rede- und Pressefreiheit, die im First Amendment vor dem Kongreß geschützt seien, zu den grundlegenden persönlichen Rechten und Freiheiten gehörten, die die due process-Klausel des 14. Verfassungszusatzes auch vor einer Einschränkung durch die Einzelstaaten schützen wolle.⁶⁵⁾ In der Folgezeit zog er immer mehr Rechte unter diese Klausel, darunter 1940 die Religionsfreiheit und 1947 das Verbot eines "religious establishment".⁶⁶⁾ Allerdings ist der Wirkungsbereich dieser Klausel in Lehre und Rechtsprechung umstritten.⁶⁷⁾ Der Wandel in der Auslegung des 14. Zusatzes ist für den wirkamen Schutz der Grundrechte sehr wichtig geworden. Jedes einzelstaatliche Gesetz, das mit den durch das First Amendment verbrieften Rechten unvereinbar ist, kann nun als gegen den 1. und 14. Verfassungszusatz verstoßend für ungültig erklärt werden. Dadurch werden die letzten noch vorhandenen Beschränkungen der Religionsfreiheit praktisch bedeutungslos.

64) Vgl. Fußnote 63).

65) "For the present purposes we may and do assume that freedom of speech and of the press - which are protected by the First Amendment from abridgement by Congress - are among the fundamental personal rights and 'liberties' protected by the due process clause of the 14th amendment from impairment by the States" (a.a.O. p.666).

66) Cantwell v. Connecticut, 310 US 296 (1940); Everson v. Board of Education of Ewing Township, 330 US 1 (1947), 15.

67) Nach einer Mindermeinung umfaßt die Klausel den gesamten auf Bundesebene geltenden Katalog spezieller Grundrechte. Alle diese Schutzbestimmungen seien nämlich nichts anderes als Teil-Tatbestände des übergeordneten Grundrechts "Freiheit von Leib, Leben und Eigentum". Die herrschende Auffassung hält die im Grundrechtskatalog der ersten zehn Verfassungsnovellen formulierten Grundrechte nur zum Teil für so fundamental, daß ohne sie ein demokratisches Staatswesen nicht fortbestehen könne. Insoweit gälten die Grundrechte über den 14. Zusatz auch in den Einzelstaaten. Andere weniger wesentliche Grundrechte aus den ersten zehn amendments brauchten dagegen nicht in den einzelstaatlichen Bereich übernommen zu werden. Der Supreme Court spricht in Adamson v. California, 332 US 46 (1946) von "fundamentalen Prinzipien der Freiheit und des Rechts, die allen unseren zivilen und politischen Institutionen zugrundeliegen". Vgl. auch Powell v. Alabama, 287 US 45 (1932). Vgl. dazu auch BAYER, Das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche als Problem der neueren Rechtsprechung des US Supreme Court, Zauslöff_Ru_VR Bd.24 (1964), S.201 ff., der die Grundrechtseigenschaft der "no establishment"-Klausel verneint (S.229f.).

b) "Free exercise of religion"

In unzähligen Urteilen hat sich das Oberste Bundesgericht bemüht, die im 1. Verfassungszusatz niedergelegte Religionsfreiheit zu schützen und zu entfalten - angesichts der zahlreichen Sekten mit den merkwürdigsten Heilslehren eine schwierige Aufgabe. Dabei spielten besonders die Anhänger der Sekte "Zeugen Jehovas" mit ihrer ungewöhnlichen Werbung immer wieder das bevorzugte Testobjekt.⁶⁸⁾ Die nachfolgend hervorgehobenen Fälle sind für das Bemühen des Supreme Court besonders kennzeichnend.⁶⁹⁾

Wahre Religionsfreiheit setzt voraus, daß die Religionsausübung nicht einer vorhergehenden Beschränkung (previous restraint) unterworfen sein darf. Im Fall *Cantwell v. Connecticut*⁷⁰⁾ verbot ein Gesetz des Staates Connecticut das Sammeln von Geldspenden zu religiösen oder karitativen Zwecken ohne Genehmigung des örtlich zuständigen county welfare council. Diese Behörde entschied dabei darüber, ob die genehmigungspflichtige Tätigkeit wirklich religiösen Zwecken diene. Drei Mitglieder der "Zeugen Jehovas", die ohne Genehmigung gesammelt hatten, wurden mit einer Geldstrafe belegt. Der Supreme Court hob die Verurteilung auf, da er das Gesetz des Staates Connecticut als eine Beschränkung der Religionsfreiheit ansah. Die vorhergehende Prüfung bedeute, wie Justice ROBERTS für das Gericht ausführte, eine Religionszensur, die ein Mittel sei, um über das Existenzrecht einer Glaubensrichtung zu entscheiden.⁷¹⁾ Weitaus schwieriger war die Entscheidung in einem Fall, in dem die "Zeugen

-
- 68) KONVITZ, *Fundamental Liberties of a Free People: Religion, Speech, Press, Assembly*, 1957, p.105:
- "Jehova's Witnesses became perfect Guinea pigs for the testing of the limits of the First Amendment freedoms."
- 69) Zum Folgenden vgl. KONVITZ, *Bill of Rights Reader*, 1954 (besonders chapter III: Freedom of Religion); PRITCHETT, *The American Constitution*, 1959; TRESOLINI, *American Constitutional Law*, 1959; TUSSMAN, *The Supreme Court on Church and State*, 1962.
- 70) 310 U.S. 296 (1940) - Mir stand nur der Abdruck der Entscheidung in 128 ALR 1352-1360 zur Verfügung, nach dem ich auch zitiere.
- 71) "... a censorship of religion, as a means of determining its right to survive" (128 ALR 1357).

Jehovas" als Hausierer Bücher mit religiösem Inhalt von Tür zu Tür verkauft hatten.⁷²⁾ Diese Verkaufsart war nur mit einer behördlichen Genehmigung erlaubt, die man gegen eine Gebühr erhalten konnte. Das Oberste Bundesgericht hielt das Gesetz, das die Genehmigung vorschrieb, für gültig, da sich die Sektierer bei der Verbreitung ihrer religiösen Ansichten kommerzieller Methoden bedient hätten. Der 1. Verfassungszusatz verlange nicht, daß die Religion in Gestalt einer Gebührenbefreiung unterstützt werden müsse.⁷³⁾ Vier Richter waren jedoch anderer Meinung: Die Gebühr sei in Wirklichkeit eine Steuer auf die Verbreitung religiöser Vorstellungen, die durch die Verteilung der religiösen Literatur gefördert würden.⁷⁴⁾ In *Murdock v. Pennsylvania*⁷⁵⁾, wo es um einen ähnlichen Sachverhalt ging, gelangte der Supreme Court dem dissenting vote in der Sache *Jones v. Opelika* folgend, zu einer entgegengesetzten Entscheidung: Die Verteilung der religiösen Literatur sei eine Art von Glaubensverbreitung, die den Schutz der Verfassung genieße.⁷⁶⁾ Wenn die verteilte Literatur auch noch so gelassig andere Religionen angreife, bleibe das für die Religionsfreiheit ohne Bedeutung.⁷⁷⁾

Jedoch versteht das Gericht den Ersten Verfassungszusatz nicht

72) *Jones v. Opelika*, 316 U.S. 584 (1942).

73) "... the First Amendment does not require a subsidy in the form of fiscal exemption" (a.a.O. p.599).

74) "(they are) in reality taxes upon the dissemination of religious ideas, a dissemination carried on by the distribution of religious literature for religious reasons alone and not for personal profit"(a.a.O. S.616).

75) 319 US 105 (1943).

76) "... spreading one's religious beliefs or preaching the Gospel through distributions of religious literature and through personal visitations is an age-old type of evangelism with as high a claim to constitutional protection as the more orthodox types." (a.a.O. p.110).

77) A.a.O. p.116. In den verteilten Schriften waren nämlich heftige Angriffe auf christliche Religionsgemeinschaften enthalten, die einige Bürger sehr erregt hatten. CORWIN, *The Constitution and what it means today*, 10th ed., 1948, p.200 f. bemerkt dazu kritisch, daß der Supreme Court auch das Recht derjenigen Bürger auf Religionsfreiheit schützen müsse, die von den Zeugen Jehovas in ihren religiösen Ansichten und Gefühlen verletzt worden seien.

als die Gewährleistung einer grenzenlosen Religionsfreiheit. Das kam in den sog. Mormonen-Fällen zum Ausdruck.⁷⁸⁾ Die Sekte der Mormonen betrachtete die Mehrehe als religiöse Pflicht und geriet deshalb in Konflikt mit einem Bundesgesetz, das die Polygamie mit Strafe bedrohte. Das Oberste Bundesgericht hielt eine derart weite Auslegung der Religionsfreiheit, die auch die Polygamie als erlaubte Religionsausübung garantierte, für unvereinbar mit den sittlichen Grundsätzen der Allgemeinheit. Es löste das Problem in Anlehnung an LOCKE, der zwei Jahrhunderte früher ebenfalls die Ansicht vertreten hatte, daß der Staat "opinions contrary to human society, or to those moral rules which are necessary to preservation of civil society" nicht dulden dürfe.⁷⁹⁾ Würde man jedem eine verbrecherische Tätigkeit aus religiösen Gründen erlauben, so bedeutete das, daß man jeden Bürger zum Gesetz für sich selber werden lasse.⁸⁰⁾ Eine Straftat sei deswegen nicht weniger abscheulich, weil sie eine Sekte zu ihrer Religion erhoben habe.⁸¹⁾ Besondere Bedeutung hat die erste dieser Entscheidungen deshalb erlangt, weil das Oberste Bundesgericht in ihr das erste Mal die Grenzen zwischen Staat und Kirche festlegte und sich dabei ausdrücklich in der Auslegung des Ersten Verfassungszusatzes auf JEFFERSON und das von ihm verfaßte Gesetz über die Religionsfreiheit berief.⁸²⁾

78) Reynolds v. United States 98 US 145 (1879); Davis v. Beason 133 US 333 (1890); Cleveland v. United States 329 US 14 (1946).

79) John LOCKE, A Letter Concerning Toleration (übersetzt und erläutert von J. EBBINGHAUS) 1957, S.93. Vgl. dazu auch HORN, Groups and the Constitution, 1956, p.24-27.

80) "... to make the professed doctrines of religious belief superior to the law of the land, and in effect to permit every citizen to become a law unto himself" (98 US 145, 167).

81) "Crime is not less odious because sanctioned by what any particular sect may designate as religion" (133 US 333, 345).

82) Das Gericht zitiert folgende zwei Sätze aus der Präambel des Gesetzes: "That to suffer the civil magistrate to intrude his powers into the field of opinion and to restrain the profession or propagation of principles on supposition of their ill tendency is a dangerous fallacy, which at once destroys all liberty" und "That it is time enough for the right ful purposes of civil government for its officers to interfere when principles break out into overt acts against peace and good order" und stellt dazu fest: "In these two

Auch die Kirchen können sich auf die Freiheit der Religionsausübung berufen: Wer sich unbefugterweise in ihre inneren Angelegenheiten einmischt und versucht, innerkirchliche Streitigkeiten mit staatlichen Mitteln zu lösen, verletzt ebenfalls die Religionsfreiheit. Das Oberste Bundesgericht sprach das in mehreren Entscheidungen aus. In *Watson v. Jones*⁸³⁾ hatte sich die Presbyterianische Kirche in Louisville über der Sklavenfrage zerspalten; beide Splittergruppen beanspruchten nun vor Gericht das Eigentum der Kirche. Der Supreme Court entschied, daß die kirchliche Hierarchie mit den durch sie aufgestellten Organisationsgrundsätzen diese Auseinandersetzung schlichten müsse und die Gerichte an diesen Beschluß gebunden seien.⁸⁴⁾ Ähnlich lautete die Entscheidung über die Gültigkeit eines New Yorker Gesetzes, das die Russisch-Orthodoxe Kirche in den USA von dem in Moskau residierenden Patriarchat loslösen und sie zu einer autonomen Kirche machen wollte: Es wurde für ungültig erklärt, da unzulässiger staatlicher Machtgebrauch vorläge und damit die freie Religionsausübung behindert worden sei.⁸⁵⁾ Entgegen Richter JACKSON, der der Ansicht

sentences is found the true distinction between what properly belongs to the Church and what to the State." (98 US 145, 163). Im gleichen Urteil erwähnt es einen Brief JEFFERSONS, in dem vom Ersten Verfassungszusatz als einer "wall of separation between Church and State" die Rede ist, und legt diese Auslegung als verbindlich für seine Rechtsprechung fest: "coming as this does from an acknowledged leader of the advocates of the measure, it may be accepted almost as an authoritative declaration of the scope and effect of the amendment thus secured." (a.a.O. p.164).

83) 13 Wall 679 (1872).

84) "In such cases, where there is a schism which leads to a separation into distinct and conflicting bodies, the rights of such bodies to the use of property must be determined by the ordinary principles which govern voluntary associations... This ruling admits of no inquiry into the existing religious opinions of those who comprise the legal or regular organization (p.725)... The decisions of ecclesiastical courts ... are final... Any other than those must be incompetent judges of matters of faith, discipline and doctrine." (p.732).

85) *Kedroff v. St. Nicholas Cathedral of the Russian Orthodox Church in North America* 344 US 94 (1952) "Legislation that regulates church administration, the operating of the churches, the appointment of clergy by requiring conformity to church statutes prohibits the free exercise of religion." (p.107-108).

war, daß New York seine eigenen Gesetze über Eigentümerrechte machen und sie dann auf eine Kirche anwenden könne, hob sein Amtskollege FRANKFURTER hervor, daß die St. Nicholas-Kathedrale nicht einfach ein Stück Grundbesitz sei, sondern es hier darum gehe, wer die religiöse Autorität ausüben dürfe. Das sei aber nur Aufgabe der Kirche selbst.⁸⁶⁾

Den größten Triumph feierte die Religionsfreiheit in den sog. "flag salute"-Fällen. Sie waren wie kaum eine andere Entscheidungsreihe kennzeichnend für das unermüdliche Bestreben des Supreme Court, die Religionsfreiheit um jeden Preis zu wahren, selbst um den einer Selbstkorrektur. Außerdem verdienen sie auch heute noch besondere Beachtung wegen des äußerst gewissenhaften Abwägens von Religionsfreiheit und Patriotismus in einer Zeit höchster außenpolitischer Spannungen. Der Sachverhalt war nahezu immer der gleiche: Schulkinder, deren Eltern der Sekte der Zeugen Jehovas angehörten, weigerten sich unter Berufung auf die ersten beiden Gebote des Dekalogs, den jeden Morgen in amerikanischen Schulen üblichen und durch Gesetz vorgeschriebenen Flaggengruß zu leisten. Sie wurden daraufhin aus der Schule ausgeschlossen. Die Eltern hielten die verfassungsmäßigen Rechte ihrer Kinder für verletzt und klagten gegen die Schulen auf Wiederezulassung ihrer Kinder zum Unterricht. Im ersten dieser Fälle⁸⁷⁾ entschied das Oberste Bundesgericht fast einstimmig,⁸⁸⁾ daß der erzwungene Flaggengruß die verfassungsmäßigen Rechte der sich weigernden Kinder nicht verletze. Richter FRANKFURTER, der die Urteilabgründung verfaßte, betonte nachdrücklich den Wert der dem Flaggengruß zugrundeliegenden nationalen Einheit. Um diesen Wert zu fördern, habe die Staatsgewalt das Recht, geeignete Mittel auszusuchen und vorzuschreiben. Die Flagge als Symbol der nationalen Ein-

86) Concurring opinion, a.a.O. p.121; vgl. dazu auch HORN p.45ff.

87) *Minersville School District v. Gobitis* 310 US 586 (1940).

88) Nur Richter STONE verfaßte eine dissenting opinion.

heit sei ein besonders geeignetes Mittel, alle inneren Verschiedenheiten zu überbrücken.⁸⁹⁾ Die heftige Kritik an dieser Entscheidung und Richter STONE'S Argumente führten schließlich im Falle West Virginia State Board of Education v. Barnette⁹⁰⁾ eine dramatische Wende herbei.⁹¹⁾ Der Supreme Court wich von der Gobitis-Entscheidung ab und erklärte nun, der Grundsatz der Religionsfreiheit schütze das Verhalten von Kindern, die aus religiösen Gründen den Flaggengruß verweigerten. Beschränkungen dieser sowie der Rede- und Pressefreiheit seien nur dann zulässig, wenn es zur Abwendung einer schweren und unmittelbar drohenden Gefahr für schutzwürdige Güter notwendig sei (sog. "clear and present danger"-Doktrin). Davon könne aber im vorliegenden Fall keine Rede sein. Vielmehr sei es ein Hauptanliegen der Verfassung, jeden Versuch einer geistigen Zwangsherrschaft zu verhindern. Denn wer mit Zwang eine Meinungsverschiedenheit beseitigen wolle, werde sich bald bei der Vertreibung Andersdenkender finden, und gerade das habe der Erste Verfassungszusatz unterbinden wollen.⁹²⁾ Die von Richter JACKSON begründete Entscheidung wendet sich auch gegen die von Richter

89) "National unity is the basis of national security... We live by symbols. The flag is a symbol of our national unity, transcending all internal differences however large, within the framework of the Constitution." (a.a.O. p.595).

90) 319 US 624 (1943).

91) Über die Hintergründe dieser Entscheidung, die besonders deutlich zeigt, wie sehr die Rechtsprechung des Supreme Court auf dem Gebiet des Minderheitenschutzes von politischen und sozialen Umständen sowie von der Zusammensetzung des Gerichts und der Haltung der Richter mehr abhängig als von den abstrakten Normen des Verfassungsrechts, vgl. näher CARSTENS, Grundgedanken S.229 f.

92) "... But freedoms of speech and press, of assembly, and of worship may not be infringed on such slender grounds. They are susceptible to restriction only to present grave and immediate danger to interests which the state may lawfully protect (p.639)... Those who begin coercive elimination of dissent soon find themselves exterminating dissenters. Compulsory unification of opinions achieves only the unanimity of graveyard. It seems trite but necessary to say, that the First Amendment to our Constitution was designed to avoid these ends by avoiding these beginnings. There is no mysticism in the American concept of State or of the nature or origin of its authority. We set up a government by the consent of the governed, and the Bill of Rights denies those in power any legal opportunity to coerce that con-

FRANKFURTER im Gobitis-Fall vertretene Ansicht, daß es sich um ein Erziehungsproblem handle, bei dessen Lösung die staatlichen und gemeindlichen gesetzgebenden Körperschaften einen weiten Spielraum haben müßten. Der Zweck der ersten zehn Verfassungszusätze sei es gerade, gewisse Grundrechte gegen die Eingriffe des Parlaments oder der Mehrheit des Volkes zu schützen.

Diese Entscheidung ist von der Literatur begeistert begrüßt worden,⁹³⁾ wenngleich das Schwanken der Rechtsprechung einer Kritik nicht entging⁹⁴⁾

c) "No establishment of religion"

Die "no establishment-Klausel des 1. Verfassungszusatzes⁹⁵⁾ ist in der Rechtsprechung lange Zeit vollkommen unbeachtet geblieben. Die in dieses Gebiet fallende Gesetzgebung der Einzelstaaten lag nicht im Zuständigkeitsbereich des Supreme Court und für die Union hatte ja schon immer eine strikte Trennung von Staat und Kirche bestanden. Diese Situation änderte sich schlagartig, als die Establishment-Klausel 1947 von der Schutzfunktion des 14. Verfassungszusatzes erfaßt wurde und damit auch für die Einzelstaaten von nun an verbindlich war. Den Anlaß zu der Entscheidung Everson v. Board of Education und zu fast

sent. Authority here is to be controlled by public opinion, not public opinion by authority... If there is any fixed star in our constitutional constellation, it is that no official, high or petty, can prescribe what shall be orthodox in politics, nationalism, religion, or other matters of opinion or force citizens to confess by word or act their faith therein." (p.641-642).

M.E. ist diese Passage eine der besten Selbstdarstellungen amerikanischen Staatsverständnisses.

93) CARSTENS, Grundgedanken S.227 bezeichnet sie als einen "Eckpfeiler für den Schutz der Menschenrechte", und für KÖNIGT gehört diese "brief and forceful summary of the American philosophy of cultural pluralism, of the rationale of the Bill of Rights, and of the belief in the inherent and inalienable individual rights" zu den klassischen Aussagen über amerikanische Ideale (Fundamental Liberties of a Free People, p.116).

94) Vgl. CORWIN, The Constitution and what it means today p.199, der dem Gericht auch vorwirft, die Gefahren, vor denen es die Religionsfreiheit schützen wolle, seien "rather fanciful for the most part" (p.200).

95) Vgl. zum Folgenden insbesondere BAYER a.a.O.

allen weiteren Fällen⁹⁶⁾ bildeten Probleme im Bereich des öffentlichen Schulwesens. Die Vereinigten Staaten haben seit dem letzten Jahrhundert ein lückenloses System öffentlicher Erziehungseinrichtungen geschaffen und mit einer Reihe von Vergünstigungen wie kostenlose Beförderung zum Schulort, Schulspeisung und Lehrmittelfreiheit ausgestattet. Neben dem staatlichen Schulsystem bestehen auch zahlreiche Privatschulen, die meist von den verschiedenen Religionsgemeinschaften eingerichtet worden sind und von ihnen unterhalten werden müssen.⁹⁷⁾

Diese sog. "Parochial Schools" führen den Schüler ebenfalls von der Volksschule bis zur Universität. Sie haben den gleichen Lehrstoff wie die vom Staat unterhaltenen Schulen, sind aber konfessionell orientiert, da der Lehrplan der staatlichen Schulen keinen Religionsunterricht umfaßt. Es erhob sich nun die Frage, ob man diese Schulen, die ja ebenfalls zur Erziehung des Volkes beitrugen, nicht aus öffentlichen Mitteln unterstützen sollte. Zwar verbot die Mehrzahl aller Staaten Zuwendungen der öffentlichen Hand an religiöse Einrichtungen, besonders an Schulen. Man wollte jedoch im Interesse einer ordentlichen Erziehung der Kinder eine Ausnahme von den hier besonders unerträglich erscheinenden Folgen der Trennung von Staat und Kirche machen und beschritt diesen Weg im Rahmen der sog. "public welfare legislation": Man unterstützte auch Kinder, die von Kirchen unterhaltene und geleitete Schulen besuchten, durch die genannten Vergünstigungen.

Diese Praxis fand u.a. ihren Niederschlag in einem Gesetz des Staates New Jersey von 1941, das die Beförderung von Schulkindern von der Wohnung zur Volks- oder Privatschule auf Staats-

96) Folgende Entscheidungen sind von grundlegender Bedeutung geworden: *Everson v. Board of Education* 330 US 1 (1947); *McCollum v. Board of Education* 333 US 203 (1948); *Zorach v. Clauson* 343 US 306 (1952); *Engel v. Vitale* 370 US 421 (1962); *School District of Abington Township v. Schempp* 374 US 203 (1963).

97) Zur Zeit der *Everson*-Entscheidung besuchten etwa 10% aller Kinder derartige Schulen. Von diesen waren 90% katholisch, nämlich 2 607 879 Schüler in 10 188 Schulen (vgl. STOKES II,645). Bereits 1925 hatte das Oberste Bundesgericht entschieden, daß Eltern in der Wahl der Schule frei seien und die staatlichen Schulen kein Unterrichtsmonopol besäßen (*Pierce v. Society of Sisters of Holy Names* 268 US 510).

kosten vorsah.⁹⁸⁾ Ein Steuerzahler namens Everson focht die Verfassungsmäßigkeit dieses Gesetzes vor dem Obersten Gerichtshof von New Jersey mit der Begründung an, die Erziehungsbehörde des Bezirks, in dem er wohne, habe kein Recht, Eltern von Kindern, die Pfarrschulen besuchten, das Fahrgeld für den Schulbus zurückzuerstatten. Denn das Schulbusgesetz und der darauf beruhende Verwaltungsakt der Schulbehörde, durch den ein Schulbusbetrieb eingerichtet worden sei, verletzen sowohl die Staats- wie die Bundesverfassung. Gesetz und Verwaltungsakt zwingen Einwohner, Steuern zu zahlen, die zur Unterstützung von Schulen beitrügen, in denen der katholische Glaube gelehrt werde. Das sei ein Gebrauch staatlicher Gewalt zur Unterstützung von kirchlichen Schulen entgegen dem Verbot des 1. Verfassungszusatzes, der über den 14. Verfassungszusatz auch auf die Einzelstaaten anwendbar sei.⁹⁹⁾ Nach widerspruchsvollen Entscheidungen in den Vorinstanzen bestätigte der Supreme Court in einer mit knapper Mehrheit¹⁰⁰⁾ gefaßten Entscheidung die Verfassungsmäßigkeit des Staatengesetzes und wies die Klage ab.¹⁰¹⁾ Da die Establishment-Klausel bisher noch nicht Gegenstand der höchstgerichtlichen Rechtsprechung gewesen war und die Angelegenheit für das ganze Land grundlegende Bedeutung besaß, mußte sich das Gericht ausführlich mit der Entstehungsgeschichte und der Reichweite der Klausel auseinandersetzen. Ausgehend von den geschichtlichen Ursachen für den Ersten Verfassungszusatz stellt Richter BLACK in der von ihm verfaßten Urteilsbegründung fest, daß vor allem der Besteuerungszwang zugunsten religiöser Zwecke bei den Dissenters Anstoß erregt habe.¹⁰²⁾ Virginia habe in dieser Bewegung eine führende Rolle gespielt. Auf Grund von MADISONS berühmter Streitschrift "Memorial and Remonstrance" sei dann der Gesetzentwurf für eine allgemeine Besteuerung zu Kultzwecken fallengelassen und JEFFERSONS

98) N.J. rev.Stat., 18:14-18; abgedruckt in 330 US 1 note 1 sowie bei STOKES II,702.

99) Vgl. die Begründung im einzelnen in 330 US 3.

100) Das Stimmenverhältnis betrug fünf zu vier.

101) Über die bei dieser Entscheidung mitspielenden und letzten Endes für sie ausschlaggebenden Gründe und innenpolitischen Gesichtspunkte unterrichtet eingehend STOKES II,716.

102) "The imposition of taxes to pay ministers' salaries and to build and maintain churches and church property aroused

"Bill for Establishing Religious Freedom" verabschiedet worden. Die Bestimmungen des 1. Verfassungszusatzes hätten dasselbe Ziel und sollten denselben Schutz gegen Eingriffe der Regierungsgewalt in die Religionsfreiheit gewähren wie das virginische Gesetz.¹⁰³⁾ Die "establishment of religion"-Klausel sei folgendermaßen auszulegen: Weder die Regierung eines Bundesstaates noch die Bundesregierung selbst könnten eine Staatskirche errichten. Ebensowenig könnten sie Gesetze erlassen, die eine Religion oder alle Religionen unterstützten oder eine bestimmte Religion vor einer anderen bevorzugten. Auch könnten sie niemand gegen seinen Willen zwingen oder beeinflussen, die Kirche zu besuchen oder ihr fern zu bleiben, oder ihn zwingen, irgend einen religiösen Glauben oder Unglauben zu bekennen. Kein Mensch könne dafür bestraft werden, daß er einen Glauben oder Unglauben bekenne und eine Kirche besuche oder nicht besuche. Keine Steuer, sei es ein kleiner oder großer Betrag, dürfe zur Unterstützung einer religiösen Tätigkeit oder Einrichtung erhoben werden, gleichgültig wie sie hießen oder welche Form sie annähmen, um Religion zu lehren oder auszuüben. Weder die Regierung eines Einzelstaates noch die Bundesregierung könne offen oder geheim an den Angelegenheiten irgendeiner religiösen Organisation oder Gruppe teilnehmen und umgekehrt. Mit den Worten JEFFERSONS: Die Klausel gegen die gesetzliche Einführung einer Religion sollte "eine Mauer der Trennung zwischen Staat und Kirche" errichten.¹⁰⁴⁾ New Jersey habe unter Anwendung die-

their indignation. It was these feelings which found expression in the First Amendment." (330 US 11).

- 103) "This Court has previously recognized that the provisions of the First Amendment, in the drafting and adoption of which Madison and Jefferson played such leading roles, had the same objective and were intended to provide the same protection against governmental intrusion on religious liberty as the Virginia Statute." (330 US 13).
- 104) "The 'establishment of religion' clause of the First Amendment means at least this: Neither a state nor the Federal Government can set up a church. Neither can pass laws which aid one religion, aid all religions, or prefer one religion over another. Neither can force nor influence a person to go or to remain away from church against his will or force him to profess a belief or disbelief in any religion. No person can be punished for entertaining or professing religious beliefs or disbeliefs, for church attendance or non-attendance. No tax in any amount, large

ser Auslegung zwar "die äußerste Grenze dieser Gewalt" ("the verge of that power") erreicht; denn es dürfe nicht mit Steuergeldern eine Einrichtung unterstützen, die kirchlichen Zwecken diene. Andererseits besage der 1. Verfassungszusatz auch, daß New Jersey Bürger wegen ihrer Religion nicht von den Vergünstigungen der Sozialgesetzgebung ausschließen dürfe. Diese Bestimmung verlange vom Staat, neutral, aber nicht feindlich zu sein. Das Gericht stellt abschließend fest, daß der 1. Verfassungszusatz eine Mauer zwischen Kirche und Staat errichtet habe, die hoch und undurchdringlich gehalten werden müsse. New Jersey habe sie aber nicht durchbrochen.¹⁰⁵⁾

Richter RUTLEDGE, dem sich seine Kollegen FRANKFURTER, JACKSON und BURTON in einem concurring dissenting vote anschlossen, verneinte die Gültigkeit des Schulbus-Gesetzes. Ausgehend vom Wortlaut des 1. Verfassungszusatzes kam er zu dem Ergebnis, daß die Vorschrift in weitem Sinn und nicht einschränkend formuliert worden sei. Aus diesem Grund habe sie nicht nur das establishment einer einzigen Sekte im Auge gehabt, sondern habe eine vollkommene Scheidung der religiösen Tätigkeit von der weltlichen Autorität beabsichtigt und zu diesem Zweck jede Form einer staatlichen Unterstützung für die Religion verboten. Dasselbe ergebe sich auch aus der engen Verbindung des 1. Verfassungszusatzes mit MADISONS Kampf in Virginia. MADISONS "Remonstrance" zeige genau, was ihr Verfasser unter "establish-

or small, can be levied to support any religious activities or institutions, whatever they may be called, or whatever form they may adopt to teach or practise religion. Neither a state nor the Federal Government can, openly or secretly, participate in the affairs of any religious organization or groups and vice versa. In the words of Jefferson, the clause against establishment of religion by law was intended to erect 'a wall of separation between Church and State'" (330 US 15-16).

- 105) "... it cannot exclude Catholics, Lutherans, Mohammedans... because of their faith, or lack of it, from receiving the benefits of public welfare legislation... (p.16). That Amendment requires the state to be a neutral in its relations with groups of religious believers and non-believers; it does not require the state to be their adversary. State power is no more to be used so as to handicap religion than it is to favor them ... The First Amendment has erected a wall between church and state. That wall must be kept high and impregnable..." (p.18).

ment of religion" verstanden habe.¹⁰⁶⁾ Auf den vorliegenden Fall angewendet besagten diese Erwägungen, daß auch ein nicht-katholischer Bürger durch seine Steuern dazu beitrage, Schulkindern einen katholischen Unterricht zu ermöglichen. Das wolle das virginische Gesetz als "propagation of opinions which he disbelieves" gerade unterbinden. Im übrigen berücksichtige die Urteilsbegründung bei ihrer Argumentation, es handle sich um "public welfare" und "social legislation", überhaupt nicht die Tatsache, daß hier gerade der religiöse Faktor ausschlaggebend sei.

In dieser dissenting opinion¹⁰⁷⁾ kündigt sich bereits der Umschwung an, den die Rechtsprechung in einem weit interessanteren Fall erfahren sollte.¹⁰⁸⁾ Die meisten Staaten untersagten zwar die Unterstützung irgend einer religiösen Denomination aus öffentlichen Mitteln, hatten aber nichts dagegen einzuwenden, daß der Religionsunterricht der einzelnen Glaubensgemeinschaften dem Lehrplan und Schulbetrieb angepaßt und in sie einbezogen wurde. Die Schulbehörden verfuhrten bis zur obenerwähnten Entscheidung im Einvernehmen mit den örtlichen Religionsgemeinschaften nach dem sog. "released time"-System.¹⁰⁹⁾ Schü-

106) "The Amendment was broadly but not loosely phrased ... (its object) was broader than separating church and state in this narrow sense. It was to create a complete and permanent separation of the spheres of religious activity and civil authority by comprehensively forbidding every form of public aid or support for religion (p.31-32) ... The prohibition outlaws all use of public funds for religious purposes (p.33) ... The Remonstrance is ... the most concise and the most accurate statement of the views of the First Amendment's author concerning what is 'an establishment of religion'" (p.37) "... all the great instruments of the Virginian struggle for religious liberty thus became warp and woof of our constitutional tradition ... by the unifying force of Madison's life, thought and sponsorship ..." (p.39).

107) STOKES (II,707) bezeichnet sie mit Recht als "the most detailed statement of the constitutional grounds for a clear-cut, absolute, rigid separation of Church and State yet made by a Justice of the Supreme Court."

108) McCollum v. Board of Education 333 US 203 (1948). Eine ausführliche Würdigung des Falles findet sich bei SUTHERLAND, Due Process and Disestablishment, 62 Harvard Law Review 1311 ff. (1949).

109) Dazu näher STOKES II,525 ff.

ler, für die ihre Eltern einen Religionsunterricht wünschten, teilten dies auf einer von der Schule ausgegebenen Karte der Schulleitung mit. Die betreffenden Kinder wurden daraufhin für eine Stunde in der Woche vom normalen Unterricht befreit und besuchten den Religionsunterricht ihres Bekenntnisses. Ein Geistlicher ihrer Konfession, der von der kirchlichen Behörde der Schule vorgeschlagen und von dieser akzeptiert worden war, erteilte ihn in einem Schulraum, der eigens dazu von der Schulleitung bestimmt und bereitgestellt worden war. In dieser Zeit wurden die nicht an der religiösen Unterweisung teilnehmenden Schüler in einem anderen Klassenraum eine Stunde still beschäftigt. Die Religionslehrer meldeten regelmäßig an die Schulleitung, wer am Religionsunterricht teilgenommen hatte. So war es auch in Champaign im Bundesstaat Illinois. Terry McCOLLUM nahm als einziger Schüler seiner Klasse nicht an einem Religionsunterricht teil, weil er aus einer überzeugt atheistischen Familie stammte. Er wurde deshalb von seinen Mitschülern gehänselt. Seine Mutter erbat aus diesem Grund einen Gerichtsbefehl (mandamus), der dem Schulamt verbieten sollte, während der Unterrichtsstunden auf dem Schulgelände Religionsunterricht zu erlauben. Obwohl sie in den Vorinstanzen unterlegen war - die Gerichte verneinten eine verfassungsverletzung - ging sie bis zum Obersten Bundesgericht und drang mit ihrem Begehren durch. In einer fast einstimmigen¹¹⁰⁾ Entscheidung führte Richter BLACK aus, den vorgetragenen Tatsachen sei zu entnehmen, daß aus Steuermitteln erworbenes Eigentum zur Erteilung von Religionsunterricht benützt worden sei, und zwischen Schulbehörden und Kirchen bei der Förderung der religiösen Erziehung eine enge Zusammenarbeit geherrscht habe. Die Zwangsmaschinerie des staatlichen Schulsystems sei für religiöse Zwecke eingespannt worden. Ein solches Handeln falle ganz eindeutig unter das Verbot des 1.verfassungszusatzes.¹¹¹⁾ Das bedeute keine feind-

110) Nur Richter REED verfaßte eine dissenting opinion.

111) "... Pupils compelled by law to go to school for secular education are released in part from their legal duty upon the condition that they attend the religious classes. This is beyond all questions a utilization of the tax established and the tax supported public school system to aid religious groups to spread their faith. And it falls squarely under the ban of the first Amendment ... as we interpreted it in *Everson v. Board of Education* ..." (333 'S 209-210).

liche Haltung des Staates gegenüber der Religion oder dem Religionsunterricht; denn das stünde in krassem Widerspruch zur nationalen Tradition, wie sie im 1. Verfassungszusatz verkörpert sei. Dieser beruhe nämlich auf der Voraussetzung, daß Religion und Staat ihre erhabenen Ziele dann am besten erreichten, wenn jeder vom andern in seinem Bereich unbehelligt gelassen werde. Richter FRANKFURTER wies in seiner concurring opinion noch auf die Bedeutung der rein weltlichen Schule im Erziehungsprogramm einer demokratischen Gesellschaft hin. Eine solche Schule sei einfach notwendig, um eine unbelastete Atmosphäre zu schaffen.¹¹²⁾ Dagegen ließ Richter JACKSON die Besorgnis anklingen, das Oberste Bundesgericht könne möglicherweise ein "super board for every school district in the nation"¹¹³⁾ werden und sich in Formalismen verlieren.

REED¹¹⁴⁾, der als einziger eine abweichende Meinung vertrat, zeigte die zahlreichen Fälle einer Verbindung von Staat und Kirche in der amerikanischen Gesellschaft auf und meinte, daß angesichts dessen die getroffene Entscheidung über das hinausgehe, was JEFFERSON und MADISON im Auge gehabt hätten und was auch der 1. Verfassungszusatz wolle. Das Verbot eines establishment verbiete nicht jede freundliche Geste zwischen Staat und Kirche und sei kein absolutes Verbot; dem Staat müsse hier ein großer Spielraum eingeräumt werden. Eine starre Deutung des 1. Verfassungszusatzes sei abzulehnen.¹¹⁵⁾ REED versuchte ferner darzulegen, daß der Ausdruck "establishment of religion" nur für die Errichtung einer Staatskirche gegolten ha-

112) "The sharp confinement of the public schools to secular education was a recognition of the need of a democratic society to educate its children, insofar as the State undertook to do so, in an atmosphere free from pressures in a realm in which pressures are most resisted and where conflicts are most easily and most bitterly engendered" (p.216).

113) 333 US 237.

114) Die Haltung Reeds zu diesem ganzen Fragenkreis untersucht eingehend O'BRIEN, Justice Reed and the First Amendment, 1958.

115) "The prohibition of enactments respecting the establishment of religion do not bar every friendly gesture between Church and State. It is not an absolute prohibition against every conceivable situation where the two may

be. 116)

War die Everson-Entscheidung den meisten als zu weitherzig erschienen,¹¹⁷⁾ so rief der McCollum-Fall Verärgerung und Bestürzung hervor.¹¹⁸⁾ Man durfte deshalb mit Spannung den nächsten Schritt des Obersten Bundesgerichts auf diesem Gebiet erwarten. Er erfolgte 1952 in der Entscheidung *Zorach v. Clauston*,¹¹⁹⁾ die einen vorläufigen Schlußstrich unter diese Entwicklung zog und weitgehend Befriedigung auslöste. Der Supreme Court hatte das New Yorker "released time"-Verfahren zu beurteilen, das sich in wesentlichen Punkten von dem in Champaign üblich gewesenem unterschied.¹²⁰⁾ Es vermied jede Berührung des Religionsunterrichtes mit dem sonstigen Schulbetrieb schon dadurch, daß es ersteren außerhalb des Schulgeländes stattfinden ließ und die organisatorischen Verbindungen zwischen Religionsgemeinschaften und Schulbehörde auf ein unumgängliches Minimum beschränkte. Ansonsten verblieben die nicht gemeldeten Schüler mit Stillbeschäftigung in ihrem Klassenzimmer und die Religionsgemeinschaften erstatteten wöchentlich Berichte über die Zahl der gemeldeten Kinder und derer, die am Religionsun-

work together... A state is entitled to have great leeway in its legislation when dealing with the important social problems of its population. A definite violation of legislative limits must be established ... Devotion to the great principle of religious liberty should not lead us into a rigid interpretation of the constitutional guarantee that conflicts with accepted habits of our people..." (p.256-257).

- 116) "The phrase 'an establishment of religion' may have been intended by Congress to be aimed only at a state church" (p.244).
- 117) Ihre Begründung wurde selbst von katholischer Seite abgelehnt - obwohl das Ergebnis für die Pfarrschulen ohne Zweifel sehr vorteilhaft war - weil man darin die drohende Gefahr eines "judicial establishment of secularism" zu erkennen glaubte; das würde Gott aus dem öffentlichen Leben verbannen (vgl. die Verlautbarung der katholischen Bischöfe vom 21.11.1948, auszugsweise abgedruckt bei KONVITZ, *Bill of Rights Reader*, p.57).
- 118) Man beklagte vor allem die starre und wirklichkeitsfremde Haltung, mit der der Supreme Court diese lebenswichtige Frage behandelt hatte. Vgl. SUTHERLAND p.1317 f; HORN p.65.
- 119) 343 US 306 (1952).
- 120) Eine Gegenüberstellung und eingehende Analyse beider "released time"-Programme bringt SUTHERLAND p.1341-1342 note 110.

terrichtet tatsächlich teilgenommen hatten. Da somit weder der Religionsunterricht in vom Staat unterhaltenen Schulräumen stattfand noch öffentliche Mittel für ihn ausgegeben wurden, fand das System die Billigung der Mehrheit der Richter. Richter DOUGLAS stellte in der von ihm verfaßten Urteilsbegründung fest, es dürfe nicht der leiseste Zweifel darüber aufkommen, daß der 1. Verfassungszusatz die Anschauung wiedergebe, Staat und Kirche müßten getrennt sein. Diese Trennung müsse, soweit sie die freie Religionsausübung oder die Errichtung einer Religion betreffe, vollständig und unzweideutig sein. Der 1. Verfassungszusatz besage jedoch nicht, daß es in jeder Hinsicht eine Trennung von Staat und Kirche geben müsse; er definiere nur die Art und Weise, in der es keine Zusammenarbeit oder gegenseitige Abhängigkeit geben dürfe. Anderenfalls wären Staat und Kirche einander fremd und feindlich. DOUGLAS zählt die zahlreichen Berührungspunkte von Staat und Religion auf, die sonst unmöglich wären, und betont, die Amerikaner seien ein religiöses Volk, dessen Einrichtungen die Existenz eines höchsten Wesens voraussetzten. Wenn der Staat den Religionsunterricht fördere oder mit den kirchlichen Behörden zusammenarbeite, so folge er damit seiner besten Tradition, weil er die religiöse Natur des amerikanischen Volkes berücksichtige und seinen öffentlichen Dienst den geistigen Bedürfnissen der Bevölkerung anpasse. Die Regierung dürfe keine religiösen Gruppen finanziell unterstützen, Religionsunterricht erteilen, weltliche oder konfessionelle Erziehung vermengen oder weltliche Einrichtungen dazu verwenden, eine Religion jemandem aufzuzwingen. Jedoch bestehe keine verfassungsrechtliche Forderung, die der Regierung die Pflicht auferlege, gegen die Religion feindlich eingestellt zu sein und das ganze Gewicht der Staatsgewalt gegen Bemühungen einzusetzen, die den Wirksamkeitsbereich des religiösen Einflusses ausweiten wollen. Die Regierung müsse neutral sein, könne aber ihre Tätigkeit einstellen, um Bürgern den Besuch einer religiösen Übung zu ermöglichen.¹²¹⁾

121) "... The First Amendment, however, does not say that in every and all respects there shall be a separation of Church and State. Rather it studiously defines the manner, the specific ways, in which there shall be no concert or union or dependency one on the other. That is the common sense of the matter. Otherwise the state and

Da die Staatsschule lediglich ihren Unterrichtsplan mit einem Programm der Erteilung von Religionsunterricht außerhalb der Schule in Einklang brächte, sei gegen diese Regelung des New Yorker Gesetzes nichts einzuwenden.

Im Gegensatz dazu betonten die drei dissentierenden Richter BLACK, JACKSON und FRANKFURTER, das New Yorker Programm zwänge die nicht am Religionsunterricht teilnehmenden Schüler, anderen schulischen Tätigkeiten nachzugehen, und gestalte so die Schule zu einem "temporary jail".¹²²⁾ Es mache die Religionsgemeinschaften zu Nutznießern der Staatsgewalt, welche die Kinder zwingt, weltliche Schulen zu besuchen¹²³⁾ und bevorzuge sie so vor Bürgern, die keiner Glaubensgemeinschaft angehörten. Gläubige und Ungläubige müßten aber gleiche Rechte haben. Man dürfe dem Staat nicht gestatten, sich unter dem Deckmantel des schönfärberischen Ausdrucks der "co-operation" in das geheiligte Gebiet der Entscheidung für eine Religion zu stehlen. Nur dadurch, daß man den Staat völlig vom religiösen Bereich isoliere und ihn zwingt, gänzlich neutral zu sein, könne die Freiheit jeder Glaubensgemeinschaft und aller Nichtgläubigen gewahrt werden.¹²⁴⁾

Diese Rechtsprechung erfuhr scheinbar eine Verschärfung durch zwei Urteile, die die Verfassungsmäßigkeit der Anordnung von

religion would be aliens to each other - hostile, suspicious, and even unfriendly. (p.312) ... We are a religious people whose institutions presuppose a Supreme Being ... We find no constitutional requirement which makes it necessary for government to be hostile to religion or to throw its weight against efforts to widen the effective scope of religious influence. (p.314) ... We follow the McCollum Case. But we cannot expand it to cover the present released-time program unless Separation of Church and State means that public institutions can make no adjustments of their schedules to accommodate the religious needs of the people. We cannot read into the Bill of Rights such a philosophy of hostility to religion." (p.315).

122) 343 US 324.

123) A.a.O. p.318.

124) "... it is only by wholly isolating the state from the religious sphere and compelling it to be completely neutral, that the freedom of each and every denomination and of all nonbelievers can be maintained" (p.320-321).

Schulgebeten¹²⁵⁾ oder kommentarlosen Bibellesungen,¹²⁶⁾ die von der Schulleitung in den Stundenplan aufgenommen worden waren, verneinte.¹²⁷⁾ Der Supreme Court sah sowohl in dem interkonfessionellen Schulgebet¹²⁸⁾ wie auch im Vorlesen einer Stelle des Alten Testaments eine "religious activity", die vom Staat durch die Schulleitung vorgeschrieben sei. Das widerspreche dem Verbot des 1. Verfassungszusatzes, wonach es keinesfalls Aufgabe der staatlichen Gewalt sei, offizielle Gebete für eine Gruppe des amerikanischen Volkes zusammenzustellen, um sie als Teil eines religiösen Programms, das von der Staatsgewalt durchgeführt werde, verrichten zu lassen.¹²⁹⁾ Wieder betont das Gericht, daß der 1. Verfassungszusatz die Staatsgewalt nicht in einer feindseligen, sondern in einer unparteiischen Stellung belasse,¹³⁰⁾ und weist ganz entschieden den Vorwurf zurück, es wolle ein "establishment of secularism" einführen.¹³¹⁾ In einem prozessual bedeutsamen Punkt erweiterte das Oberste Bundesgericht seine Rechtsprechung zum Ersten Verfassungszu-

125) Engel v. Vitale 370 US 421 (1962). Die Entscheidung ist kurz besprochen von SEIBERT in JZ 1962, 478. Vgl. den vom Hessischen StGH entschiedenen deutschen Parallelfall in NJW 1966, 31 ff. Kritisch dazu HAMEL, Die bekenntnisfreiheit in der Schule, NJW 1966, 18 ff.; BÖCKENFÖRDE, Religionsfreiheit und öffentliches Schulgebet, DÖV 1966, 30 ff.; SCHEUNER, Auseinandersetzungen und Tendenzen im deutschen Staatskirchenrecht, DÖV 1966, 145 ff, 151 ff.

126) School District of Abington Township v. Schempp 374 US 203 (1963). In dieser Entscheidung setzt sich Richter BRENNAN in seiner concurring opinion (p.240 ff.) ungewöhnlich gründlich mit der bisherigen Rechtsprechung auseinander und verteidigt die überkommenen Vergünstigungen für die Religionsgemeinschaften wie z.B. die Steuerbefreiungen.

127) Vgl. zu den Schulgebetsurteilen besonders BAYER S.208 ff.

128) Es lautete: "Almighty God, we acknowledge our dependence upon Thee, and we beg Thy blessings upon us, our parents, our teachers and our Country." (zitiert in Engel v. Vitale a.a.O. p.422).

129) "... in this country it is no part of the business of government to compose official prayers for any group of the American people to recite as a part of a religious program carried on by government..." (Engel v. Vitale a.a.O. p.425).

130) "The First Amendment leaves the Government in a position not of hostility to religion but of neutrality." (a.a.O. p.443).

131) School District of Abington Township v. Schempp a.a.O. p.373.

satz: Behauptet eine Partei eine Verletzung der Establishment-Klausel, so verlangt das Gericht seit den Schulgebetsfällen keine Beeinträchtigung der Rechte des Klägers durch die angefochtene staatliche Maßnahme mehr. Das bedeutet eine erhebliche Ausdehnung dieser Klausel gegenüber der "free exercise"-Klausel: Eine Verletzung der Religionsfreiheit kann nur dann geltend gemacht werden, wenn der Staat mit einer Zwangsmaßnahme in dieses Recht eingreift.

Abgesehen von dieser prozessualen Neuerung hat die Rechtsprechung des Supreme Court den im Zorach-Fall gewonnenen Standpunkt beibehalten.¹³²⁾ Danach ist der Erste Verfassungszusatz Ausdruck des folgenden kirchenpolitischen Systems:¹³³⁾

1. Die Establishment-Klausel verlangt eine klare Trennung von Staat und Kirche. Diese Trennung wird geprägt durch die traditionell religionsfreundliche Haltung der Vereinigten Staaten und die ebenfalls religionsfreundliche Grundeinstellung der amerikanischen Unionsverfassung: Die Trennung darf nicht zu einer radikalen und vollkommenen Beziehungslosigkeit von Staat und Kirche führen. Sie schließt deshalb eine Zusammenarbeit von Staat und Kirche unter bestimmten Voraussetzungen nicht aus.¹³⁴⁾
2. Trotz der wohlwollenden Einstellung zur Religion verbietet die Establishment-Klausel nicht nur die Errichtung einer Staatskirche oder die bevorzugte Förderung einer Religion vor anderen Religionen, sondern untersagt jede Unterstützung der Religion schlechthin durch den Staat.
3. Die "free exercise"-Klausel gewährleistet nur, daß der Staat nicht zwangsweise in die Religionsfreiheit eingreift.

132) A.M. BAYER S.234, der in den Schulgebetsfällen eine Verschärfung der Rechtsprechung sieht. M.E. sind diese jüngsten Entscheidungen des Supreme Court nur die konsequente Anwendung der vom Gericht erarbeiteten Auslegung des Ersten Verfassungszusatzes auf traditionelle Praktiken im Bereich der öffentlichen Erziehung.

133) Vgl. zum Folgenden BAYER S.211.

134) KONVITZ, Fundamental Liberties p.66, hat dafür den bezeichnenden Ausdruck "co-operative separation" geprägt. Diese Trennungsnuance wurde zuerst von Richter REED in der dissenting vote zum Mc Collum-Fall herausgearbeitet.

Dagegen garantiert die Establishment-Klausel das Recht auf Freiheit von jedem Hineinwirken des Staates in den religiösen Bereich, ohne daß eine spürbare Beeinträchtigung vorliegen muß.

d) Die Rechtsprechung des Supreme Court und der "Act for Establishing Religious Freedom"

Schon eine oberflächliche Betrachtung der Rechtsprechung des Obersten Bundesgerichts zur Religionsfreiheit vermittelt den Eindruck, daß sich das Gericht stets mit größter Sorgfalt bemüht hat, dieses Menschenrecht zu verwirklichen und den von ihm gewährten Schutz besonders für religiöse Minderheiten auszubauen. Die Urteile, die sich mit der Sekte der "Zeugen Jehovas" befassen, beweisen, daß sich der Supreme Court, wenn auch nach anfänglichem Schwanken, stets für den Vorrang der Religionsfreiheit vor anderen Gütern der Gesellschaft entschieden hat. Ja, er stellte sogar das als unantastbar geltende Gut des Patriotismus in der Form des Flaggengrußes hinter die Garantie der freien Religionsausübung zurück - eingedenk der Bestimmung des virginischen Gesetzes "that all men shall be free to profess, and by argument to maintain their opinion in matters of religion". Jedoch begrenzte er die Religionsfreiheit unter ausdrücklicher Berufung auf den Satz des "Act for Establishing Religious Freedom", daß es erst dann Zeit sei für die Staatsgewalt, einzuschreiten, "when principles break out into overt acts against peace and good order", wenn sie wie in den Mormonen-Fällen die gesellschaftlichen und moralischen Grundlagen des Staates zu untergraben drohten. Die höchststrichterliche Rechtsprechung beruft sich also mit Recht auf das virginische Gesetz und gewährleistet die Religionsfreiheit in gleichem Umfang.

Weit schwieriger ist die Frage zu entscheiden, ob sich auch die Rechtsprechung zum Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche mit dem "Act for Establishing Religious Freedom" deckt. Viele Vertreter einer absoluten Trennung sind der Ansicht, daß sich das Oberste Bundesgericht bei der Auslegung des Ersten Verfassungszusatzes zu Unrecht auf dieses Gesetz berufe. Das virginische Gesetz wollte mit der Bestimmung "that no man

shall be compelled to frequent or support any religious worship, place or ministry whatsoever" jede direkte, aktive Unterstützung einer Religion durch die staatliche Zwangsgewalt verbieten. Gerade der staatliche Zwang bildet in der Rechtsprechung des Supreme Court das zuverlässigste Indiz für eine Verletzung des Trennungsgrundsatzes. Das zeigen am eindrucksvollsten die Schulgebet-Fälle. JEFFERSON und MADISON, den Initiatoren des Gesetzes, ging es um die Herauslösung der religiösen Überzeugung des einzelnen aus der Machtsphäre des Staates. Der Staat sollte sich nicht mehr mit religiösen Angelegenheiten ex officio beschäftigen, da das nicht zu seinem Aufgabenbereich gehörte. Das verbot dem Staat aber nicht, auf die religiösen Belange seiner Bürger Rücksicht zu nehmen und sie im Interesse der Religionsfreiheit wohlwollend zu fördern.¹³⁵⁾ Hätte der Staat den Kirchen die kalte Schulter einer "absolute rigid separation" gezeigt, so wäre das eine ungleiche Behandlung einer Gruppe in einer pluralistisch ausgerichteten Gesellschaft gewesen, die JEFFERSONS und MADISONS Ansichten, wie sie im Geist des Gesetzes über die Religionsfreiheit ihren Niederschlag gefunden hatten, nicht entsprochen hätte. Für sie waren Freiheit und Gleichheit die tragenden Prinzipien. Die Rechtsprechung des Supreme Court darf sich also zu Recht auf das virginische Gesetz berufen. Die höchstgerichtliche Auslegung des von der Verfassung statuierten Grundsatzes der Trennung von Staat und Kirche steht mit dem im "Act for Establishing Religious Freedom" verkündeten Grundsätzen in vollem Einklang.

Im Hinblick auf die Rechtsprechung des Obersten Bundesgerichts werden auch die rechtlichen Unebenheiten der Staatengesetzgebung auf dem Gebiet der Religionsfreiheit und der Trennung von Staat und Kirche bedeutungslos. Es besteht jederzeit die Möglichkeit, diese beiden Grundsätze über den 1. und 14. Verfassungszusatz der Bundesverfassung gegenüber den Einzelstaaten durchzusetzen. Unter dieser Voraussetzung darf festgestellt werden, daß das geltende amerikanische Recht der Bezie-

135) I, 47 Stokes hat dafür den treffenden Ausdruck "benevolent separation" gefunden.

hungen zwischen Staat und Religion in der Union wie in den Einzelstaaten mit den Grundsätzen des "Act for Establishing Religious Freedom" von 1786 übereinstimmt.

III. Das heutige Verständnis des Ersten Verfassungszusatzes

1. Ursache und Bedeutung der Diskussion um die Auslegung des Ersten Verfassungszusatzes.

Fast eineinhalb Jahrhunderte lang hatte der 1. Verfassungszusatz kaum die Beachtung der Gerichte und der amerikanischen Öffentlichkeit gefunden. Selbst die Mormonen-Fälle gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts änderten nichts daran, weil es sich dabei für die meisten Amerikaner weniger um eine Frage der Religionsfreiheit oder des Verhältnisses von Staat und Kirche als vielmehr um ein Problem der öffentlichen Moral und sittlichen Gesamtordnung handelte. Während die Auslegung der "free exercise"-Klausel keine Schwierigkeiten bereitete, standen sich hinsichtlich des Verbotes eines "establishment of religion" schon von Anfang an in der amerikanischen Rechtslehre zwei Theorien gegenüber. Die eine legte es so aus, daß weder der Bund noch die Staaten irgendeine Religionsgesellschaft bevorzugen dürften; dagegen sei es dem Staat nicht verwehrt, alle Religionen gleichmäßig zu unterstützen (sog. "No preference"-Doktrin). Die andere Lehre nahm, einer Formulierung JEFFERSONS¹⁾ folgend, eine Trennungswand zwischen Kirche und Staat an, die jegliche Verbindung des Staates mit der Religion, und sei es auch nur durch gleichmäßige finanzielle Unterstützung, verbot (sog. "Wall of Separation"-Doktrin). Dieser Streit entwickelte sich zu einer umfassenden Auseinandersetzung auch in

1) In einem Brief an die Danbury Baptist Association vom 1. Januar 1802: "... Believing with you that religion is a matter which lies solely between man and his God, that he owes account to none other for his faith or his worship, that the legislative powers of government reach actions only, and not opinions, I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that their legislature should 'make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof', thus building a wall of separation between Church and State." (PADOVER p. 518-519).

der amerikanischen Öffentlichkeit, als er durch die Schulgebets-Fälle für das Erziehungswesen praktische Bedeutung erlangte. Mochte es noch hingenommen werden, daß die Rechtsprechung bestimmte Formen des "released time"-Programms für verfassungswidrig erklärte, den Religionsunterricht aber grundsätzlich unangetastet ließ, so riefen die Schulgebets-Entscheidungen eine Welle des Unmuts in der öffentlichen Meinung hervor. Hier hatte der Supreme Court in eine allen Amerikanern vertraute und von ihnen gebilligte und unterstützte Einrichtung eingegriffen. Die Abgeordneten konnten sich kaum noch vor Petitionen ihrer Wähler retten, die sogar das Schulgebet in der Verfassung verankert wissen wollten.²⁾ Die Rechtslehre hatte sich schon seit dem Schulbus-Fall gründlich mit dem 1. Verfassungszusatz auseinandergesetzt, wobei vor allem die Entstehungsgeschichte der Norm genau untersucht wurde. Als Ergebnis dieser Forschungen sind heute der Kampf um die Religionsfreiheit in Virginia und das ihn krönende Gesetz so eingehend durchleuchtet, daß die Fakten und Argumente dieser Auseinandersetzung jedem amerikanischen Studenten des Verfassungsrechts geläufig sind.

2. Die "No preference"-Doktrin.

Schon der seit 1811 dem Supreme Court als Richter angehörende Verfassungsrechtler Joseph STORY (1779-1845) hat in seinem Kommentar zur amerikanischen Bundesverfassung³⁾ ausgeführt, es sei das wirkliche Ziel des 1. Verfassungszusatzes gewesen, nicht etwa auf Kosten des Christentums dem Islam, Judaismus oder dem Unglauben Vorschub zu leisten, sondern allem Hader der christlichen Sekten untereinander einen Riegel vorzuschieben und das Aufkommen irgend einer staatskirchlichen Gemeinschaft zu ver-

2) Nach SCHWELIEN, "Gott in Amerika", in: "Die Zeit" Nr. 21 vom 22. Mai 1964 S. 5 sind aus den Reihen der Abgeordneten nicht weniger als 146 Anträge zu entsprechenden Verfassungszusätzen eingebracht worden.

3) Commentaries on the Constitution of the United States, 2 vols., 1833. Ich zitiere nach der 2. Auflage 1851.

hindern, die dann als solche ihre Gewalt in der nationalen Regierung ausüben könnte.⁴⁾ Alle Wahrscheinlichkeit spreche dafür, daß das allgemeine Empfinden zur Zeit der Beratung der Verfassung und des hier in Betracht kommenden Verfassungszusatzes dahin ging, das Christentum durch den Staat zu begünstigen, soweit eine solche Begünstigung sich mit dem persönlichen Recht des individuellen Gewissens und der allgemeinen Freiheit der Gottesverehrung vertrage. Ein Versuch, alle Religionen auf eine gleiche Stufe zu stellen und dem Staat damit die Pflicht zur Gleichgültigkeit gegen alle Religionen aufzuerlegen, würde damals allgemeinen Unwillen, ja Widerstand erregt haben.⁵⁾ Ausgehend von der Entstehungsgeschichte des 1. Zusatzes führt STORY weiter aus, daß die verfassungsnorm nicht den Zweck gehabt habe, die damals bestehenden Staatskirchen in schlechten Ruf zu bringen, sondern vielmehr die nationale Regierung von jeder Befugnis, "to act on this subject", ausschließen wollte. Im übrigen sei die gesamte Kompetenz auf dem Gebiet der Religion ausschließlich Sache der einzelstaatlichen Regierungen "to be acted upon according to their own sense of justice, and the state constitutions".⁶⁾ Noch 1898 legte Thomas COOLEY, eine verfassungsrechtliche Autorität ersten Ranges, den 1. Verfassungszusatz in einem ähnlichen Sinn aus, als er schrieb, mit 'establishment of religion' sei die Errichtung oder Anerkennung einer Staatskirche gemeint, oder es bedeute zumindest, daß eine einzige Kirche besonders begünstigt werde und Vorteile genieße, die anderen Kirchen versagt seien. Nie

4) Vol. II, p. 594 § 1877.

5) Vol. II, p. 593 § 1874.

6) Vol. II, p. 596-597 § 1879. Bei einer gerechten Würdigung von STORY'S Auslegung muß allerdings berücksichtigt werden, daß er den Staat praktisch für verpflichtet hielt, das Christentum in all seinen Richtungen zu unterstützen. Dabei schwebte ihm besonders das protestantische Christentum als Verkörperung der Freiheit vor. Das zeigt unverhüllt seine Urteilsbegründung in Vidal et al. v. Girard's Executors 2 How 127, 198 (1844). Vgl. zu STORY'S Auslegung auch LARDNER, How Far Does the Constitution Separate Church and State?, 45 American Political Science Review 119 (1951).

sei es die Absicht der Verfassung gewesen, der Regierung die Anerkennung der Religion zu verbieten, solange es geschähe, ohne daß anstößige Unterscheidungen zwischen verschiedenen religiösen Richtungen, Organisationen oder Sekten getroffen würden.⁷⁾

Diese im vergangenen Jahrhundert herrschende Auslegung wird auch heute noch von einer großen Anzahl von Autoren vertreten.⁸⁾ Unter ihnen befinden sich neben katholischen Apologeten auch anerkannte Verfassungsrechtler wie CORWIN und Historiker wie O'NEILL. Als Führer dieser Gruppe darf man wohl O'NEILL bezeichnen, der sich in seinem als Antwort auf die McCollum-Entscheidung geschriebenen Werk "Religion and Education under the Constitution" eingehend mit der Bedeutung des Ersten Verfassungszusatzes auseinandergesetzt hat.

Die "no preference"-Lehre wendet sich bereits gegen eine Anwendung des Ersten Verfassungszusatzes auf die Einzelstaaten mit Hilfe des 14. Amendments: Der 1. Zusatz richte sich ausdrücklich nur an den Kongreß; obendrein habe der 10. Zusatz das Gebiet der Religion der einzelstaatlichen Gesetzgebungskompetenz überlassen. Die Auslegung des 14. Zusatzes, die die Rechte des 1. Zusatzes in den Schutzbereich des 14. Amendments aufnehme, widerspreche deshalb eindeutig der Verfassung.

Das Hauptgewicht ihrer Argumentation legt die "no preference"-Lehre auf die Auslegung des Wortes "establishment of religion". Unter diesem Begriff sei eine formelle, gesetzlich verankerte Verbindung des Staates mit einem einzigem Bekenntnis, die diesem eine bevorzugte Stellung einräume, zu verstehen. Demnach verbiete der Erste Verfassungszusatz nur die Bevorzugung einer

7) COOLEY, The General Principles of Constitutional Law in the United States of America, 3rd ed. 1898, p.224-225.

8) Z.B. DAWSON, Religion and the Modern State, 1935; ROMMEN, The State in Catholic Thought, 1945; HARTNETT, Equal Rights for Children, 1947; PARSONS, The First Freedom, 1948; O'NEILL, Religion and Education under the Constitution, 1949; CORWIN, The Supreme Court as a National School Board, in dem Symposium "Religion and the State", 14 Law and Contemporary Problems nr.1 (1949), p.3 ff.; FAHY, Religion, Education and the Supreme Court, ebd. p.73 ff.; MEIKLEJOHN, Educational Cooperation Between Church and State, ebd. p.61 ff.; MURRAY, Law or Prepossessions?, ebd. p.23 ff.; SULLIVAN, Religious Education in the Schools, ebd. p.92 ff.; BAYER, ZauslöffRuVR Bd.24 (1964), S.225.

Denomination durch den Staat vor allen anderen Glaubensrichtungen.⁹⁾ Er untersage dem Staat aber nicht, alle Religionsgemeinschaften gleichmäßig zu unterstützen. JEFFERSON, MADISON und die Abgeordneten des Ersten Kongresses hätten dieselbe Meinung vertreten.¹⁰⁾ JEFFERSONS späterer Auslegung des First Amendment als einer "wall of separation between Church and State" dürfe nicht allzu große Bedeutung beigemessen werden, da der Virginier stets nur für die Glaubensfreiheit und die Gleichheit aller Bekenntnisse gekämpft habe.¹¹⁾ Überhaupt dürfe der Kampf um die Religionsfreiheit in Virginia nicht zur Auslegung des Ersten Verfassungszusatzes herangezogen werden; denn er habe auf einer viel breiteren Ebene stattgefunden und ein anderes Ziel gehabt.¹²⁾

Die "no preference"-Lehre wirft der herrschenden Meinung weiterhin vor, sie habe Madisons Vorstellungen über das Verhältnis von Staat und Kirche, die auf einem "particular sectarian concept of 'religion'"¹³⁾ beruht hätten, in den Ersten Verfas-

Von den Richtern am Supreme Court vertritt meines Wissens nur REED diese Lehre, vgl. seine dissenting opinion in McCollum v. Board of Education 330 US 203, 244 ff.

- 9) Vgl. CORWIN a.a.O. p.10: "In a word, what the 'establishment of religion' clause of the First Amendment does, and all it does, is to forbid Congress, to give any religious faith, sect or denomination a preferred status..." Ähnlich MEIKLEJOHN a.a.O. p.70 f.; MURRAY a.a.O. p.41: "No establishment means no favor, no preference in law"; PARSONS a.a.O. p.79.
- 10) Vgl. O'NEILL a.a.O. p.56: "My thesis is that the words 'establishment of religion' meant to Madison, Jefferson, the members of the First Congress ... a formal, legal union of a single church or religion with government, giving the one church or religion an exclusive position of power and favor all other churches or denominations." Ebenso CORWIN a.a.O.: "Madison's concept of an 'establishment of religion' in 1785 was ... a religion enjoying a preferred status"; ähnlich BAYER S.225.
- 11) Vgl. O'NEILL p.86: "So long as we preserve equality and freedom for the people of all religions, we preserve the doctrine of Jefferson and of the First Amendment." Er schreibt dem Brief, in dem JEFFERSON diese Auslegung verwendet hatte, nur sehr geringe Bedeutung zu: Es sei ein "little letter of courtesy"; der Ausdruck JEFFERSONS sei lediglich als "figure of speech" und "metaphor" zu bewerten (p.79).
- 12) Vgl. SULLIVAN a.a.O. p.79.
- 13) MURRAY p.27.

sungszusatz hineingelegt. Damit habe sie aber gegen das Verbot verstoßen, eine Staatsreligion einzuführen: MADISONS religiöse Ansichten bildeten nun die verbindliche Grundlage für eine Interpretation des First Amendment und das Verhältnis von Staat und Kirche in den USA.¹⁴⁾ So habe die herrschende Lehre die Establishment-Klausel als ein "end-in-itself" über die "free exercise"-Klausel gesetzt und den Ersten Verfassungszusatz geradezu auf den Kopf gestellt.¹⁵⁾

Schließlich weist die "no preference"-Lehre auf die amerikanische Verfassungs- und Verwaltungspraxis hin, die den Kirchen eine traditionelle Vorzugsstellung einräume und ihnen eine Sonderbehandlung angedeihen lasse, die mit einer strengen Trennung von Staat und Kirche unvereinbar sei. Die allen Amerikanern vertraute, herkömmliche Sonderstellung der Kirchen beweise, daß der Erste Verfassungszusatz im Sinne der "no preference"-Doktrin ausgelegt werden müsse.¹⁶⁾

3. Die "Wall of Separation" - Doktrin

Die weitaus überwiegende Mehrzahl aller Verfassungsjuristen und auch das Oberste Bundesgericht lehnen die "No preference"-Lehre ab. Sie fassen die Bedeutung der Klausel weiter auf als ein bloßes Verbot, eine Staatskirche zu errichten oder einem bestimmten Bekenntnis eine rechtlich festgelegte Sonderstellung einzuräumen. Es sei vielmehr dem Staat untersagt, irgendwelche gesetzliche Maßnahmen zu treffen, die eine enge, gesetzlich fundierte Verbindung zwischen Kirche und Staat vorsähen. Weder die Bundesregierung noch die Regierung eines Einzelstaates dür-

14) Vgl. MURRAY p.31: "... in effort to prove that 'no establishment of religion' means 'no aid to religion' the Supreme Court proceeds to establish a religion - James Madison's. In order to make separation of church and state absolute, it unites the State to a 'religion without a church' - a deistic version of fundamentalist Protestantism."

15) MURRAY p.33.

16) Diesen Gesichtspunkt betont vor allem BAYER a.a.O. passim.

fe eine Religion etablieren oder ein Gesetz erlassen, welches eine Religion oder alle Religionen unterstütze oder eine Religion vor einer anderen bevorzuge.¹⁷⁾ Die herrschende Lehre stützt sich dabei einmal auf den Wortlaut des Ersten Verfassungszusatzes. Dieser verbiete dem Kongreß, Gesetze zu erlassen "respecting an establishment of religion" und gebrauche damit den weiteren Ausdruck "religion" statt "church". Das deute darauf hin, daß man mehr verhindern wollte als die Errichtung einer offiziellen Kirche wie im englischen Mutterland. Außerdem habe MADISON bei der Beratung des Wortlauts der Vorschrift im Kongreß vorgeschlagen: "nor shall any national religion be established", der Kongreß habe aber ausdrücklich die weitergehende Formulierung gewählt.¹⁸⁾ Auch das Wort "establishment" dürfe nicht in seinem Ursprünglichen Sinn verstanden werden.¹⁹⁾ Es habe das vollkommen ausgebildete System der Beziehungen zwischen Kirche und Staat umfaßt, wie es in England gesetzlich verankert gewesen sei: Eine einzige Kirche sei also berechtigt gewesen, staatliche finanzielle Unterstützung zu empfangen. In den Kolonien habe sich dieses System aber verändert. Man habe unter "establishment" auch ein Verhältnis von Staat und Kirche verstanden, das den Protestantismus als offizielle Religion betrachtete, ohne irgendeine protestantische Sekte zu bevorzugen. Besonders beliebt und verbreitet sei das sog. "multiple establishment" gewesen: Der Staat habe für diesen Zweck erhobene Steuern zur Unterstützung der vom Steuerzahler angegebenen Kirche, und falls keine bestimmte Religionsgemeinschaft bezeichnet worden sei, für wohltätige Zwecke der Gemeinde verwendet.²⁰⁾

17) Vgl. PARKER, S.58.

18) Vgl. PRITCHETT, p.479.

19) Mit der Bedeutung dieses Begriffs hat sich besonders der Historiker BUTTS, *The American Tradition in Religion and Education*, 1950, beschäftigt. Vgl. chapter 2: "What 'Establishment of Religion' meant in colonial America" (p.11 ff.).

20) Ein solches "multiple establishment" sollte auch in Virginia eingeführt werden. Madison bekämpfte dieses Vorhaben mit seiner Streitschrift "Memorial and Remonstrance". "Multiple establishments" gab es in New York, Massachusetts, Connecticut, New Hampshire, Maryland und South Carolina (BUTTS, p.26.)

Der 1. Verfassungszusatz habe sowohl ein "multiple establishment" als auch ein "single establishment"²¹⁾ verbieten wollen.²²⁾

Die zweite Stütze für ihre Auslegung finden die Vertreter der herrschenden Lehre in der Definition, die JEFFERSON dem 1. Zusatz in einer Dankadresse an die Danbury Baptist Association gegeben hatte und der die Doktrin ihren Namen verdankt.²³⁾ Diese Auslegung sei entscheidend, da JEFFERSON maßgeblich den Wortlaut und das Entstehen des Gesetzes beeinflusst habe. Sie sei damit Bestandteil der amerikanischen Verfassungsgeschichte und dürfe nicht als "recent invention"²⁴⁾ abgetan werden. Schließlich müsse in Betracht gezogen werden, daß der Schöpfer des 1. Verfassungszusatzes, James MADISON, in Virginia den Kampf gegen den "General Assessment Plan" geführt und den "Act for Establishing Religious Freedom" durchgebracht habe, der ausdrücklich jede staatliche Unterstützung für religiöse Zwecke untersage. Daraus müsse geschlossen werden, daß er auch in den 1. Zusatz dieselbe Bedeutung und Zielsetzung hineinlegen wollte. Nach dieser zur herrschenden Lehre gewordenen Doktrin ist also der Staat völlig von der Religion zu trennen, "the wall of separation must be high and impregnable".²⁵⁾ Er darf die Religion weder fördern noch benachteiligen. Das bedeutet, daß der Staat z.B. die kirchlichen Schulen nicht mehr unterstützen darf. Er darf, wie die "released time"- und die Schulgebet-Fälle zeigen, auch nicht die geringste staatliche Zwangs-

21) Unter "single establishment" versteht BUTTS die hauptsächlich in Form des "Anglican" oder "Puritan establishment" aufgetretene Ausformung des Verhältnisses von Staat und Kirche, in der der Staat die finanzielle Unterstützung für die "established church" von allen Bürgern erzwang und in Lehre und Gottesdienst letzterer gesetzliche und moralische Unterstützung gewährte.

22) BUTTS p.209: "Establishment of religion' historically meant multiple establishment as well as single establishment ... Multiple as well as single establishment was prohibited by the First Amendment and by a majority of the original states prior to 1791."

23) Vgl. S.83 Anm.1 JEFFERSON drückte sich auch noch bei anderen Gelegenheiten in dieser Weise aus, z.B. in einem Brief an die Baltimore Baptist Association vom 17.10.1808, wo er von einer "happy separation" spricht (PADOVER p.537).

24) So O'NEILL p.152, 197.

25) 330 US 18.

gewaltzugunsten der Kirchen einsetzen.²⁶⁾ Er muß völlig neutral sein und darf sich in seiner hoheitlichen Tätigkeit nicht mit den Angelegenheiten der "Religion" oder "einer Kirche" befassen.

4. Einschränkungen der "Wall of separation"-Doktrin.

Obgleich sich die Anhänger der herrschenden Lehre darüber einig sind, daß der Staat Denominationen nicht unterstützen und sich auch nicht in ihre inneren Angelegenheiten einmischen darf, bestehen doch erhebliche Unterschiede unter ihnen darüber, bis zu welchem Grad diese Trennung gehen soll. Die Anhänger einer "strict, rigid, absolute separation" lesen aus dem 1. Zusatz das absolute und strenge Verbot für den Staat heraus, sich überhaupt mit Religion oder Kirchen zu beschäftigen und ihnen eine gewisse traditionell bedingte Vorzugstellung einzuräumen.²⁷⁾ Für sie ist bei der Trennung nicht entscheidend, ob der Staat zu weit in das Gebiet des religiösen eingedrungen ist, sondern ob er es überhaupt betreten hat.²⁸⁾ Sie verfechten den Grund-

26) Der Supreme Court hatte sich bereits im Schulbus-Fall für die herrschende Lehre entschieden; denn er sprach sich gegen eine Unterstützung aller Religionen aus (330 US 15). Im McCollum-Fall betonte er noch einmal: "The First Amendment to the Federal Constitution is a prohibition, not only against government preference of one religion over another, but also against an impartial governmental assistance of all religions." (333 US 211). Im übrigen folgt er der Argumentation der herrschenden Lehre.

27) Z.B. JOHNSON-YOST, Separation of Church and State in the United States, 1948 (es ist dies die Erweiterung eines von JOHNSON 1934 verfaßten Werkes: The Legal Status of Church-State Relationships in the USA, das sich ebenfalls mit den im Bereich der öffentlichen Erziehung auftauchenden Problemen beschäftigt und sie im Sinne einer strengen Trennung zu lösen versucht); BLAU, Cornerstones of Religious Freedom in America, 1950; MOEHLMAN, The wall of Separation between Church and State, 1951; PREFFER, Church and State: Something Less Than Separation, 19 University of Chicago Law Review p.1 ff. (1951/2) (dieser Aufsatz ist speziell gegen O'NEILL gerichtet und findet sich erweitert wieder in dem vom gleichen Autor 1953 erschienenen Werk: Church, State and Freedom); KONVITZ, Fundamental Liberties of a Free People, 1957. Am Supreme Court neigte besonders Richter FRANKFURTER, der vor kurzem verstorben ist, zu den strengen Separatisten, vgl. seine dissenting opinion im Zorach-Fall, 343 US 320 f.

28) Vgl. KONVITZ p.65.

satz der Trennung bis in die feinsten Verästelungen des politischen Lebens und wollen ihn bis in seine letzten rechtlichen und tatsächlichen Konsequenzen durchgeführt sehen.

Die Anhänger der "gemäßigten Trennung" halten den Verfechtern der "strengen Trennung" entgegen, daß diese Auslegung im Widerspruch zur amerikanischen Verfassungsgeschichte stehe. Sie weisen auf die Fülle der Vergünstigungen hin, die der amerikanische Staat den Kirchen und der Sache der Religion im allgemeinen gewährt.²⁹⁾ In der Tat bestehen hier unzählige Besonderheiten, die mit dem Grundsatz einer strengen Trennung unvereinbar sind. So eröffnen die gesetzgebenden Versammlungen des Bundes und der Einzelstaaten ihre Sitzungen mit Gebeten.³⁰⁾ Zu diesem Zweck sind eigens auf Staatskosten Geistliche aller Konfessionen angestellt. Überall in den Vereinigten Staaten wird das religiösen Zwecken dienende Eigentum der Religionsgesellschaften nicht besteuert.³¹⁾ In den Streitkräften nehmen die Militärgeistlichen eine besondere Stellung ein.³²⁾ Der Gottesdienst-

-
- 29) Vgl. zum Folgenden TORPEY, *Judicial Doctrines of Religious Rights in America*, 1948 (bes. chapter VI). Einen guten Überblick bringt auch STOKES III, 109 ff.; FAHY p.81 note 28; PAULSEN, *Preferment of Religious Institutions in Tax and Labor Legislations*, 14 *Law and Contemporary Problems* p.144ff., (1949); FELLMAN, *Separation of Church and State in the United States: A Summary View*, *Wisconsin Law Review* 1950, p.427 ff. (besonders p.473-474);
- 30) *Rules of the House of Representatives* (1949), Rule VII; *Senate Manual* (1949) 6, n.2. Auch der Erste Kongreß, der den 1. Zusatz verabschiedete, hatte Kongreßkapläne angestellt (1 *Annals of Cong.* 932, 1034 (1834)).
- 31) Z.B. *Int. Rev. Code* §§ 101(6) und (18). Die gänzliche Steuerbefreiung wird allgemein als die wichtigste Form der Unterstützung der Religion durch den Staat angesehen (vgl. SUTHERLAND p.1337). PAULSEN (a.a.O. p.47) sieht keinen Unterschied darin, ob die Kirchen nun direkt oder auf dem Umweg über die Steuerbefreiung unterstützt werden. Welche Summen dabei dem Staat verloren gehen, zeigt die statistisch untermauerte Tatsache, daß die Zuwendungen für religiöse Zwecke etwa 10-15% der allgemeinen steuerfreien Zuwendungen ausmachen. Nach Sutherland (a.a.O.) gab es 1936 in New York steuerbefreites kirchliches Eigentum im Wert von ungefähr 564 Mill. Dollar.
- 32) 1 Stat.222 §§ 5,6 (1791); 41 Stat.759 (1920, 10 U.S.C. § 4 (1946); *Army Reg. No.60-5* (1944); *US Navy Reg. I*, § 2 XXXIV, §§ 1,2 (1920): Geistliche und Theologiestudenten sind vom Wehrdienst befreit (54 Stat.888 (1940), 50 App. U.S.C. § 305 (d) (1946)).

besuch in den Militärakademien von West-Point und Annapolis ist zwingend vorgeschrieben.³³⁾ Ehemalige Kriegsteilnehmer dürfen sich auf Staatskosten auch an Schulen, die von Kirchen unterhalten werden, weiterbilden.³⁴⁾ Kinder in Pfarrschulen erhalten Schulspeisung auf Staatskosten.³⁵⁾ Auf den nationalen Friedhöfen finden religiöse Zeremonien statt. Die Zahl der Sonderregelungen für religiöse Angelegenheiten ließe sich endlos fortsetzen. Diese Gesetzgebung ist der sichtbare Ausdruck der Hochachtung, den alles Religiöse in den Vereinigten Staaten genießt.³⁶⁾ Sie ist aber auch ein Beweis dafür, daß die von der herrschenden Lehre vertretene Theorie nicht uneingeschränkt gilt, sondern durch die andere Lehre von der Gleichbehandlung durchbrochen wird.³⁷⁾

Die Anhänger einer gemäßigten Trennung berufen sich weiterhin darauf, daß eine zu strenge Auslegung des 1. Verfassungszusatzes nicht nur der traditionell freundlichen Haltung des amerikanischen Staates zur Religion widerspräche, sondern auch die Religionsfreiheit als das den Ersten Verfassungszusatz beherrschende Prinzip verletzen würde. Die "establishment"-Klausel habe sich der "free exercise"-Klausel unterzuordnen. Denn es sei unmöglich, sowohl die religiöse Freiheit zu schützen, als auch den Staat vollständig von der Religion zu trennen. Wie die positive Behandlung religiöser Dinge durch den Staat zeige, verlange die Trennungstheorie nur Neutralität. Im Erziehungswesen würde eine konsequente Durchführung des Trennungsgrundsatzes zur Gefahr eines "secularism" führen und dadurch die Religionsfreiheit verletzen. Sie sind deshalb der Ansicht, daß der Tren-

33) "Attendance at chapel is part of a cadet's training; no cadet will be exempted. Each cadet will receive religious training in one of the three principal faiths: Catholic, Protestant, or Jewish" (Reg. for U.S. Corps of Cadets p.47 (1947)). M.E. widerspricht diese Anordnung beiden Klauseln des 1. Verfassungszusatzes.

34) 58 Stat.289, 290 (1944); 38 U.S.C. § 739 (VIII) 11 (a) (1946).

35) Lunch Act 60 Stat.1041; 420 S.C. § 291 (a) (1946).

36) Vgl. dazu näher unten S.95 ff.

37) Vgl. PARKER S.59.

nungsgrundsatz eine Zusammenarbeit des Staates mit den religiösen Gemeinschaften nicht ausschließe.³⁸⁾

Für die Lösung des Problems, wie weit die Zusammenarbeit von Staat und Kirche gehen dürfe, werden verschiedene Vorschläge angeboten. Sie unterscheiden zwischen verbotener und erlaubter Hilfe. Das Kriterium für die verbotene Unterstützung müsse in einem Zusammenwirken beider Klauseln des Ersten Verfassungszusatzes gefunden werden. Danach sei die Unterstützung einer religiösen Einrichtung nur dann verboten, wenn das wesentliche Ziel dieser Einrichtung in der Förderung eines Bekenntnisses bestehe.³⁹⁾ Bedeute die Verweigerung der staatlichen Unterstützung für eine Denomination eine Diskriminierung, so müsse man die Hilfe des Staates als erlaubt betrachten.⁴⁰⁾ Wichtig sei jedenfalls, bei der Auslegung des Ersten Verfassungszusatzes den Geist der Toleranz walten zu lassen⁴¹⁾ und den 1. Zusatz nur als einen Wegweiser zu betrachten. Denn er sei kein Gesetz, aus dem man mit absoluter Sicherheit eine einzige richtige Lösung ableiten könne. Seine Interpretation müsse dem gesunden Menschenverstand entsprechen und auf die historische Entwicklung der Beziehungen von Staat und Kirche in den USA Rücksicht

38) Vgl. KATZ, Freedom of Religion and State Neutrality, 20 University of Chicago Law Review (1953) p.426 ff: "It is impossible both to protect religious freedom and to keep the state completely insulated from religion and religious controversy. In these areas such insulation is not required by the First Amendment." (p.429).

39) Vgl. hierzu LARDNER a.a.O. p.129: The American principle of separation does not prohibit all forms of governmental aid to religion, but rather contains a distinction between permissible and prohibitable aid (p.127) ... The use of public funds for the support of an institution is prohibited if an essential objective of the institution is the advancement of sectarian doctrine...". p.129.

40) Vgl. KATZ p.432, der zwischen verbotener "aid for religion" und statthafter "avoidance of hostile discrimination" unterscheidet. Ähnlich wohl auch TUSSMAN, Introduction p.XXII f.

41) Vgl. HORN p.66: "The interpretation of the Amendment ought always to have as its end the preservation of the spirit of tolerance in our society."

nehmen.⁴²⁾

Auch unter soziologischen Gesichtspunkten wird versucht, den Ersten Verfassungszusatz im Sinne einer "partial separation" so auszulegen, daß eine gewisse Zusammenarbeit mit der Kirche möglich ist. Eine gesunde Demokratie könne auf die Mitarbeit von Gruppen wie die Religionsgesellschaften nicht verzichten. Eine totale Trennung sei rein hypothetisch. Die "partial separation" sehe in den Kirchen wertvolle Bestandteile des politischen Lebens und nehme ihre Bereitschaft zur Mitwirkung positiv auf.⁴³⁾

5. Die Religion in Staat und Gesellschaft der USA.

Die Auseinandersetzung um die Auslegung des Ersten Verfassungszusatzes läßt in einem mit amerikanischen Verhältnissen nicht vertrauten Beobachter den Eindruck entstehen, daß eine völlig säkularisierte Gesellschaft immer mehr bestrebt ist, alle religiösen Momente aus dem öffentlichen und staatlichen Leben zu verdrängen, um keinen Zündstoff für konfessionellen Hader aufzuhäufen. Eine derartige Betrachtungsweise widerspräche grundlegend amerikanischen Verhältnissen und amerikanischer Tradition, die noch immer stolz darauf ist, zu verkünden: We are a religious people. Die Stellung des amerikanischen Staates zur Religion und den Religionsgesellschaften ist geprägt durch die strenge Scheidung zwischen der politischen Sphäre des "government" und der gesellschaftlichen Sphäre der "nation":⁴⁴⁾
Die Kirchen betätigen sich nur im gesellschaftlichen Raum,

42) Vgl. PRITCHETT p.486: "A common sense interpretation of the establishment clause can accomodate the incidental, the ceremonial, and the traditional connections between Church and State".

43) Vgl. BETH, "Toward a modern American Theory of Church-State Relationships", Political Science Quarterly Vol. LXX (1955), p.573 ff., 576-577: "Strong religious groups are thus one symptom of a healthy democratic political life... The nature of Government and of religion and particularly the christian religion, makes total separation a purely hypothetical situation."

44) Vgl. dazu MURRAY, Kirche und Staat in Nordamerika, in: Dokumente 19 (1963) S.423-433, be. S.429 f.

nicht im politischen Bereich.⁴⁵⁾ Gleichermaßen anerkennt der Staat die innerkirchlichen Bereiche als seiner Zuständigkeit entzogen. Er weiß aber durchaus die ungeheure sittliche und soziale Bedeutung der Kirchen und der Religion zu schätzen. Das zeigt am besten die Vorzugstellung, die er in seiner Gesetzgebung religiösen Belangen einräumt.

Die traditionell freundliche Haltung des amerikanischen Staates zur Sache der Religion⁴⁶⁾ beruht außerdem auf dem Verhältnis, das die amerikanische Gesellschaft, und mag sie innerlich der Religion noch so fern stehen, von jeher zu ihr gehabt hat.⁴⁷⁾ Sie betrachtet sie als ein Mittel sozialer Gesundung.⁴⁸⁾ Ein

45) Das konnte bereits de TOCQUEVILLE, Über die Demokratie in Amerika, 2 Bde., 1959/62, vor mehr als 130 Jahren feststellen; denn er schrieb: "In Amerika ist die Religion eine Welt für sich, in der der Priester herrscht, er gibt aber acht, nie aus ihr herauszutreten; ..." (II,39). "Die Geistlichen halten sich sorgsam von politischen Geschäften fern..." (I,337). Er bemerkte diese Einstellung sogar bei der katholischen Kirche. "Die katholischen Priester Amerikas scheiden die geistige Welt in zwei Teile: die eine umfaßt die geoffenbarten Glaubenssätze, denen sie sich widerspruchslos unterwerfen: in der anderen verlegen sie die politische Wahrheit, die Gott ihrer Ansicht nach dem freien Forschen des Menschen anheimstellt." (I,334).

46) Vgl. STOKES III,661: "There is no antagonism between Church and State, between religion and government, but rather a frank recognition that their work is complementary. The State simply could not function effectively in a democracy such as ours unless it could rely on the moral and spiritual training which the Churches provide." Selbst einer der größten amerikanischen Kirchenführer, Kardinal GIBBONS, konnte dem nur beipflichten, wenn er für amerikanische Verhältnisse sagte: "Church and State move on parallel lines." (zitiert bei STOKES a.a.O.).

47) Treffend hier wieder de TOCQUEVILLE: "Die Gesellschaft hat vom Jenseits weder etwas zu fürchten noch etwas zu hoffen; und ihr kommt es nicht so sehr darauf an, daß sich alle Bürger zur wahren Religion bekennen, als darauf, daß sie sich überhaupt zu einer Religion bekennen." (I,336). Eine ausgezeichnete Würdigung der nahezu unverändert gebliebenen Verhältnisse auf diesem Gebiet bringt für das 19. Jahrhundert BRYCE, Amerika als Staat und Gesellschaft, 2 Bde., 1924.

48) ROCHE, Religion et Politique aux Etats-unis, in: La Laïcité (Bd. IV der Veröffentlichungen des Centre des sciences politiques de l'Institut d'Etudes Juridiques de Nice) 1960, p.539 ff., 547: "La religion est regardée en Amérique comme un instrument de thérapeutique sociale."

amerikanischer Bürger, der sich an einer "religious activity", gleich ob jüdisch oder christlich, beteiligt, gilt als guter Bürger; ein Verhalten, das sich gegen eine Kirche richtete, ist eine "unamerican activity", die von selbst dem Bann der Gesellschaft verfällt. Die amerikanische Gesellschaft betrachtet also die Kirchen weniger als eine religiöse als vielmehr eine soziale Einrichtung. Der Präsident "muß" ebenso in die Kirche gehen wie er jedes Jahr einen Kranz am Grabmal des Unbekannten Soldaten niederlegt oder an dem herkömmlichen Football-Wettkampf zwischen der Armee und der Marine teilnimmt.⁴⁹⁾ Bei dieser Betrachtungsweise verlieren dogmatische Unterschiede der einzelnen Denominationen vollkommen ihre Bedeutung. Der Einfluß der Kirche ist so groß, daß man geradezu von einem "American establishment"⁵⁰⁾ sprechen kann: Die drei großen Religionsgemeinschaften der Protestanten, Katholiken und Juden werden beim Aufstellen jeder Wahlliste sorgfältig einkalkuliert, und die seriöse Presse vermeidet peinlichst jeden Anschein eines kirchenfeindlichen Berichts. Die Anschauung von der sozialen Nützlichkeit und dem Wert der Religion ist in der Diskussion um den Ersten Verfassungszusatz und den Grad der Trennung von Staat und Kirche ständig spürbar.

49) Dazu STOKES III,625: "Such a situation as existed in France in the days of the late republic, where it was rare to have a president or prime minister a 'practising' Christian, or even one who identified himself with the cause of religion, is almost unthinkable here."

50) So ROCHE p.545.

Zweiter Abschnitt

DER "ACT FOR ESTABLISHING RELIGIOUS FREEDOM" ALS WERK

THOMAS JEFFERSONS.

I. JEFFERSONS Anteil an der Entstehung des Gesetzes.

Das rege Interesse, das JEFFERSON allen religionspolitischen Fragen entgegenbrachte, führte schon am 9. Mai 1774 zu seiner Berufung in das "committee for religion" des virginischen House of Burgesses. Dieser 1769 geschaffene Ausschuß sollte sich mit den Problemen befassen, die durch die ständig wachsende Zahl der Dissenter und ihre immer heftigeren Auseinandersetzungen mit der Staatskirche entstanden waren.¹⁾ Wie sehr sich JEFFERSON mit diesen Sorgen seiner Landsleute beschäftigte, zeigen die Religionsartikel in seinen drei Verfassungsentwürfen für eine virginische Verfassung vom Juni 1776.²⁾ Er hatte in einem ersten Entwurf vorgesehen, daß jedermann volle Religionsfreiheit genießen solle und niemand gezwungen werden dürfe, irgendeinen Gottesdienst oder eine religiöse Einrichtung zu besuchen oder zu unterhalten; jedoch solle aufrührerisches Verhalten nach den bereits erlassenen oder noch zu verabschiedenden Gesetzen durch die weltliche Obrigkeit bestraft werden.³⁾

1) Vgl. LEAKE, The Virginia Committee System and the American Revolution (Johns Hopkins University Studies in History and Political Science, Series XXXV no.1), 1917, p.53.

2) Sie erreichten die Verfassungsgebende Versammlung in Virginia zu spät, so daß MASONS konservativerer Entwurf, der keine Religionsartikel enthielt, am 29. Juni 1776 angenommen wurde. Vgl. BUTTS, p.48; MOEHLMAN, The American Constitutions and Religion, p.38. Die drei Verfassungsentwürfe sind wiedergegeben und ausführlich erläutert bei BOYD 2, 329 ff.

3) "All persons shall have full and free liberty of religious opinion, nor shall any be compelled to frequent or maintain

Damit hatte JEFFERSON bereits die Grundzüge seiner religionspolitischen Vorstellungen klar umrissen: Freiheit der Religionsausübung und Trennung von Staat und Kirche durch das Verbot der zwangsweisen Unterstützung aller religiösen Einrichtungen. Man kann deshalb mit BOYD⁴⁾ sagen, daß die Annahme dieser Verfassung das Gesetz über die Religionsfreiheit unnötig gemacht und Virginia jahrelange Kämpfe und Diskussionen um diesen Streitpunkt erspart hätte. Der Religionsartikel bildet auch den Kern des späteren Gesetzes über die Religionsfreiheit.

Auch im Kampf um das Disestablishment während der Herbstsitzungsperiode 1776 verfolgte JEFFERSON dieses Ziel. Wäre die von ihm verfaßte Resolution⁵⁾ Gesetz geworden, so hätte sie bereits damals zur Einführung der Religionsfreiheit und zur Entstaatlichung der Kirche geführt. Aber sie fand nicht die Zustimmung des in der Mehrheit staatskirchlich gesinnten Parlaments. Immerhin gelang es ihm, einige seiner Vorschläge in die abschließende Resolution einzufügen. Sie wurde die Grundlage für das Gesetz vom 5.12.1776, das die Dissenters von der Kirchensteuer befreite und die sie bedrückenden Strafgesetze aufhob.

Die durch das Gesetz vom 5.12.1776 erreichte Erleichterung für die Dissenters befriedigte JEFFERSON keineswegs. Sein Ziel war

any religious service or institution but seditious behavior to be punishable by civil magistrate according to the laws already made or hereafter to be made." (BOYD p.344). Der 2. und 3. Entwurf lauten ebenso (abgesehen von der rein sprachlichen Veränderung "... to frequent or maintain any religious institution"). Bemerkenswert ist aber, daß die Einschränkung bezüglich der Strafbarkeit aufrührerischen Verhaltens von JEFFERSON selbst im 1. Entwurf eingeklammert, im 2. ausgestrichen ist (hier lautet die Stelle: "but this shall not to be held to justify any seditious preaching or conversation against the authority of civil government") und im 3. Entwurf überhaupt fehlt. JEFFERSON wird diese Einschränkung wohl als selbstverständlich wenn auch inopportun als ausdrücklichen Vorbehalt angesehen haben. BOYD (p.347) glaubt, daß JEFFERSON diese Einschränkung zwar als wünschenswert, aber nicht als unabdingbar betrachtete.

4) P.331.

5) Vgl. oben S.18 f.

ein "Revisal of Laws", eine umfassende Neugestaltung des geltenden virginischen Rechts allein unter den Gesichtspunkten der Vernunft und des Wohls derer, für die es gelten sollte.⁶⁾ Dadurch sollte jede Spur einer vergangenen oder zukünftigen Aristokratie ausgemerzt und die Grundlage für eine wirklich republikanische Regierung geschaffen werden.⁷⁾ Mit diesen Plänen ging der Ausschuß, der auf JEFFERSONS Anregung hin im Oktober 1776 ins Leben gerufen worden war, ans Werk. Obwohl ihm die hervorragendsten Juristen Virginias wie PENDLETON und WYTHE angehörten, trug JEFFERSON die Hauptlast der Arbeit, wie er überhaupt stets die treibende Kraft der ganzen Rechtsreform blieb.⁸⁾ Besonders die Neuordnung der religionspolitischen Verhältnisse lag ihm am Herzen. Sie sollte durch das Gesetz Nr.82 "A Bill for Establishing Religious Freedom", das Jefferson mit größter Sorgfalt entworfen hatte, verwirklicht werden. JEFFERSON zählte es zu den vier wichtigsten Gesetzen der 126 Gesetze umfassenden Rechtsreform.⁹⁾

Die Wahl zum Gouverneur am 1.6.1779 hinderte ihn daran, sich für das Gesetz so einzusetzen, wie er es gerne getan hätte. Es wurde zwar am 12.6. eingebracht, gelangte aber nur bis zur zweiten Lesung. JEFFERSON ließ deshalb im Sommer 1779 - wahrscheinlich auf eigene Kosten¹⁰⁾ - ein Flugblatt unter dem Ti-

6) "Our whole code must be reviewed, adapted to our republican form of government; and, now that we had no negatives of Councils, Governors, and Kings to restrain us from doing right, it should be corrected, in all its parts, with a single eye to reason and the good of those for whose government it was framed." (Autobiography p.1144).

7) "... a system by which every fibre would be eradicated of ancient or future aristocracy; and a foundation laid for a government truly republican." (Autobiography p.1150).

8) Vgl. BOYD 2,305, der treffend von JEFFERSON sagt, er sei ein "veritable legislative drafting bureau" gewesen. Auch MADISON bekräftigt dies in einem Brief an S.H. SMITH vom 4. November 1826: "The Revised Code, in which he had an masterly share, exacted perhaps the most severe of his public labours... Jefferson was undubitably the primary spokesman for reform." (zitiert bei BOYD 2,313).

9) Die anderen drei Gesetze betrafen die Abschaffung der Unveräußerlichkeit des Erbgutes und des Erstgeburtsrechts, das Erziehungswesen und das förmliche Gerichtsverfahren (Autobiography p.1150).

10) Es war zwar üblich, daß die Legislative Gesetzesvorlagen auf

tel "A Bill for establishing Religious Freedom, printed for the consideration of the People"¹¹⁾ drucken und in Virginia verbreiten. Aber auch dieses Mittel vermochte den Widerstand der konservativen Kreise um die Staatskirche nicht zu überwinden: Im Herbst 1779 gelang es JEFFERSON ebenfalls nicht, das Gesetz durchzubringen.

Damit erschöpfte sich seine aktive Beteiligung am Zustandekommen des "Act for Establishing Religious Freedom". Der Krieg mit England verhinderte eine weitere Behandlung des "Revisal of Laws" durch die Gesetzgebungsorgane, sodaß auch das Gesetz über die Religionsfreiheit liegen blieb. JEFFERSON befand sich bereits am französischen Hof, als MADISON 1785 die Rechtsreform erneut aufgriff, und unter dem Eindruck seiner Streitschrift "Memorial and Remonstrance" das Gesetz verabschiedet wurde. Auch die zum Teil erfolgreichen Versuche der virginischen Legislative, den revolutionären Schwung des Gesetzes zu dämpfen und ihm jede Schärfe zu nehmen, minderten JEFFERSONS Freude an seinem Zustandekommen nicht. In einem Brief an MADISON schilderte er die Begeisterung, mit der es in Europa aufgenommen worden sei. Endlich nach so vielen Jahren geistiger Knechtschaft durch König, Klerus und Adel sei die Vernunft zum Maßstab für den menschlichen Geist gemacht und mit der Bildung ihrer eigenen Ansichten betraut worden. Wieder hatte er einen Beweis mehr in der Hand, daß sich das junge amerikanische Staatswesen nicht im Zustand der Anarchie befand, wie man auf dem Kontinent gern glauben wollte, sondern in für die Alte welt beispielhaften politischen Verhältnissen lebte.¹²⁾

Staatskosten drucken und verteilen ließ, um sie dem Volk zur genaueren Begutachtung zu überlassen. In den Journalen beider Häuser ist aber nichts über einen Druck auf Grund eines Beschlusses des Parlaments zu finden. JEFFERSON muß dies also in eigener Initiative getan haben; vgl. BOYD 2, 548.

- 11) Ein Faksimile dieses frühesten bekannten Drucks des Gesetzes über die Religionsfreiheit ist wiedergegeben bei BOYD 2, 305.
- 12) Vgl. den Brief JEFFERSONS an MADISON vom 16.12.1786 (bei MALONE, Jefferson and his time, vol.1: Jefferson the Virginian, 1948, p.279): "... In fact it is comfortable to see the standard of reason at length erected after so many ages during which the human mind has been held in vassalage by kings, priests and nobles: and it is honourable

II. JEFFERSONS Vorstellungen über das Verhältnis von Staat und Kirche.

1. Einflüsse in der Jugend.

Elternhaus und Schule ließen den 1743 geborenen Thomas JEFFERSON in einer Umgebung aufwachsen, der Engstirnigkeit und Intoleranz fremd waren. Sein Vater Peter JEFFERSON war ein einfacher Mann aus dem Hinterland, der sich aus eigener Kraft hochgearbeitet hatte. Er vermachte seinem Sohn den unabhängigen Geist der Pioniere, der die Freiheit über alles liebte. Seine Mutter hingegen, Jane RANDOLPH, die aus einer der ältesten und vornehmsten Familien Virginias stammte, vermittelte ihm die feine Geisteskultur und das künstlerische Interesse.¹⁾ Sie verabscheute dumpfe Engstirnigkeit über alles. Pfarrer Thomas MAURY, der den jungen JEFFERSON auf das College vorbereitete, setzte die Erziehung im Geiste des Elternhauses fort. Er war ein weitherziger Mann und haßte nichts mehr als religiöse Verfolgung, obwohl er Stellvertreter eines Bischofs in einem sehr unduldsamen Zeitalter war.

Der Eintritt in das William and Mary College in Williamsburg 1760 setzte diesen Trend in JEFFERSONS Ausbildung fort. Der junge Student sog wißbegierig die neuen Lehren auf, die aus Europa herüberdrangen. Von entscheidender Bedeutung wurde für ihn die Begegnung mit William SMALL, der als Professor für Mathematik und Philosophie am College lehrte²⁾ und bald die Fähig-

for us to have produced the first legislature who had the courage to declare that the reason of man must be trusted with the formation of his own opinions." Gegen den Vorwurf der Anarchie hatte sich JEFFERSON bereits vorher in einem Brief an MIRABEAU vom 20.8.1786 (wiedergegeben bei MAC KEE, Thomas Jefferson, Ami de la Révolution française, 1928, p.130-131) verwahrt. Auch MADISON war stolz auf seinen Erfolg: Er schrieb in einem Brief an JEFFERSON vom 22.1.1786, (BOYD 2,549): "I flatter myself have in this country extinguished for ever the ambitious hope of making laws for the human mind."

1) Vgl. LISITZKY, Thomas Jefferson, 1948, S.20.

2) JEFFERSON rühmt ihn als "zuverlässigen klassischen Gelehrten" (Autobiography p.1120). Zu seinen Schülern gehörten auch die späteren Präsidenten James MADISON und James MONROE, vgl. FOOTE, p.4-5.

keiten und den wachen Geist seines jungen Schülers erkannte.³⁾ Er führte ihn in jenen Kreis ein, dem führende Politiker Virginias angehörten: Gouverneur FAUQUIER, ein Mann von Welt, und der einflußreiche Anwalt George WYTHE, ein Anhänger LOCKES und glühender Verfechter liberaler Ideen.⁴⁾ Diese Männer besaßen hohe ethische Vorstellungen; ihre wissenschaftlichen Studien hatten sie aber veranlaßt, die Dogmen des überlieferten orthodoxen Christentums zu verwerfen. Sie vertraten Ansichten, die denen des englischen Deismus nahekamen. So ist es nicht verwunderlich, daß für JEFFERSON mit dem Ende seiner Ausbildung am College die überkommene Theologie und die kirchliche Autorität keinerlei Gültigkeit mehr besaßen.⁵⁾

2. JEFFERSON zu Religion und Kirchen.

JEFFERSON war als Angehöriger der grundbesitzenden Schicht Virginias Episkopalist und gehörte formell sein ganzes Leben lang dieser Kirche an; er war sogar eine Zeitlang als Mitglied des örtlichen Kirchenvorstands tätig.⁶⁾ Jedoch wäre es verfehlt,

-
- 3) JEFFERSON bemerkt in seiner Autobiography (a.a.O.): "It was my great fortune and what probably fixed the destinies of my life that Dr. William Small... was then professor, ... a man with an enlarged and liberal mind."
- 4) Vgl. FOOTE p.9. JEFFERSON trat nach seinem Studium in seine Anwaltskanzlei ein "and became thoroughly imbued with Locke's ideas" (FOOTE p.11). WYTHE arbeitete später auch an dem "Revisal of Laws" mit (vgl. oben S.100).
- 5) Vgl. MALONE I, 275: "... he had long since freed his mind from the shackles of man made ecclesiasticism and doctrine", wengleich seine Feststellung, JEFFERSON sei in diesen Jahren "secular" gewesen und hätte sich wahrscheinlich nicht als Christen bezeichnet (p.109), zu weit gehen dürfte. Freilich hätte es JEFFERSON sicher abgelehnt, sich als getreuen Anhänger der Staatskirche zu bezeichnen, der er nominell angehörte.
- 6) Vgl. zum Folgenden HALL, The Religious Opinions of Thomas Jefferson, Sewanee Review XXI (1913) p.164 ff. (betont vor allem die freidenkerische Haltung JEFFERSONS); KNOLES, The Religious Ideas of Thomas Jefferson, Mississippi Valley Historical Review XXX (1943) p.187 ff. (legt mehr Nachdruck auf seine christliche Grundeinstellung); FOOTE a.a.O.; BÄR, Thomas Jefferson. Eine Entwicklungsgeschichte seiner demokratischen Ideen (Diss.), 1951; A.KOCH, The Philosophy of Thomas Jefferson, 1957; HEALEY, Jefferson on Religion in Public Education, 1962 (bes.chap.2).

daraus zu schließen, er habe auch mit dem Herzen der anglikanischen Kirche angehört. Es ist müßig, ihn in eine bestimmte Konfession einzuordnen, wie dies manchmal versucht wird.⁷⁾ Für JEFFERSON war die Maxime seiner religiösen Überzeugung die Vernunft. Er war zwar kein Rationalist in dem Sinn, daß er keinerlei Autorität mehr über sich anerkannt hätte; er glaubte an Gott und fühlte sich ihm verantwortlich. Er wollte jedoch die geistige Autorität nicht dem Klerus oder einer Kirche zugestehen, sondern nur seinem eigenen Gewissen, das er als eine Art Empfindungsorgan für die Moral betrachtete, als Anlage des Menschen wie die Fähigkeit zu sehen oder zu hören.⁸⁾ Nur das eigene kritische Denken und die daraus resultierende persönliche Überzeugung durften die Grundlage und Richtlinie für die religiöse Überzeugung bilden.⁹⁾ Aus diesem Streben nach geistiger Selbständigkeit erklärt sich auch sein unüberwindliches Mißtrauen und seine tiefe Abneigung gegen Institutionen aller Art, die bestimmte Ansichten für verbindlich erklären wollten.¹⁰⁾

7) Vgl. z.B. HALL p.169-171. JEFFERSON sagte dazu von sich selbst in einem Brief an Ezra STILES vom 25.6.1819 (wiedergegeben bei FOOTE p.50): "I am of a sect by myself, so far as I know..."

8) Vgl. MALONE I, 108.

9) Das beste Beispiel dafür ist der oft zitierte Brief JEFFERSONS an seinen studierenden Neffen Peter CARR vom 10.8.1787 (wiedergegeben bei KIMBALL, Jefferson, vol.1: The Road to Glory, 1943, p.125-126): "Fix reason firmly in her seat, and call to her tribunal every fact, every opinion. Question with boldness even the existence of a god; because if there be one, we must more approve of the homages of reason, than that of blind-folded fear... Read the bible then as you would read Livy or Tacitus... I repeat that you must lay aside all prejudice on both sides, and neither believe or reject anything because any other persons or description of persons have rejected or believed it. Your own reason is the only oracle given you by heaven, and you are answerable not for the rightness, but uprightness of the decision."

10) "I never submitted the whole system of my opinion to the creed of any party of men whatever, in religion, in philosophy, in politics. or in anything else, where I was capable of thinking for myself. Such an addiction would be the last degradation of a free and moral agent. If I could not go to heaven but with a party, I would not go there at all." (Brief an Francis HOPKINSON vom 13.März 1789. FORD, The Writings of Thomas Jefferson, 10 vols., 1892-1899, V,76).

Dogmen sind für ihn die Ursache dafür, daß sich die Menschheit seit Beginn aller Zeiten befiehlt, gefoltert und verbrannt hat.¹¹⁾ Sie seien den Menschen durch die Priester nur deshalb aufgezwungen worden, damit diese durch ihre Auslegung die Herrschaft über die Gläubigen aufrechterhalten könnten.¹²⁾ Daraus müsse auch die christliche Religion, die JEFFERSON von allen Sittenlehren als die erhabenste und edelste erschien,¹³⁾ von allem durch die Priesterschaft hinzugefügten Beiwerk befreit und wieder auf die ursprüngliche Lehre ihres Stifters zurückgeführt werden.¹⁴⁾ Kirchen und Priester, die dem Christentum einen künstlichen Überbau aufgeladen hätten, bedeuten deshalb JEFFERSON sehr wenig. Er geht in seiner ablehnenden, antiklerikalen Haltung, die seit dem Abschluß der Studienzeit mit wechselnder Bitterkeit anhält,¹⁵⁾ sogar soweit, daß er in einem Brief, der sein persönliches Glaubensbekenntnis darstellt, schreibt, es hätte nie einen Ungläubigen gegeben, wenn es nie einen Priester gegeben hätte.¹⁶⁾ Die Rätsel aller Priesterschaften mündeten in die vier Worte "ubi panis ibi deus".¹⁷⁾ Dieser Antiklerikalismus und Anti-Institutionalismus hat seinen Grund in der Unversöhnlichkeit und den Anfeindungen von

-
- 11) Brief an Mathiew CAREY vom 11. November 1816. (FORD X, 67).
- 12) Brief an Thomas LEIPER vom 21. Januar 1809 (FORD IX, 238). Der Brief ist auch wiedergegeben bei ADAMS, Jeffersonian Principles, 1928, p. 134. Er enthält eine für JEFFERSON charakteristische Scheidung der Religion in ihren moralischen und dogmatischen Teil. Ersterer sei überall gleich, er lehre die Menschen, in der Gesellschaft gut und wertvoll zu leben, während letzterer allein dazu diene, die Menschen zur Unterstützung derer anzuregen, die die Dogmen einschränken, nämlich der Geistlichkeit.
- 13) Vgl. den von ihm 1803 verfassten "Syllabus of an Estimate of the Merit of the Doctrines of Jesus, Compared with those of Others" (bei PADOVER p. 948-950).
- 14) "I always rejoice in efforts to restore us to primitive Christianity, in all the simplicity in which it came from the lips of Jesus." (Brief an John DAVIS vom 18. Januar 1824, FORD X, 288).
- 15) Vgl. MALONE I, 109.
- 16) An Samuel Harrison SMITH vom 6. August 1816 (bei PADOVER p. 955).
- 17) Brief an John ADAMS vom 11. Januar 1817 (FORD X, 73 ebenfalls wiedergegeben bei ADAMS a. a. O. p. 134-135).

Seiten des staatskirchlichen Klerus, der ihn als Atheisten brandmarkte und ihm nie sein religiöses Befreiungswerk in Virginia verzeihen konnte. Er trieb ihn aber nie in eine feindselige Haltung zu den Kirchen nach dem Muster VOLTAIRES.¹⁸⁾

Vielmehr verbanden JEFFERSON herzliche Freundschaften mit freisinnigen Geistlichen der verschiedensten Konfessionen und er selbst hatte örtlichen Kirchen gegenüber stets eine offene und freigebige Hand.¹⁹⁾

Die Kirche ist für JEFFERSON, der sich hier an die Vorstellungen LOCKES²⁰⁾ anlehnt, keine von Gott gestiftete Einrichtung, sondern eine durchaus menschliche Institution. Sie stellt einen freiwilligen Zusammenschluß von Menschen dar, die Gott öffentlich so verehren wollen, wie sie es angemessen für ihn und wirksam für das Heil ihrer Seelen halten.²¹⁾ Aus dem Freiwilligkeitsgrundsatz folgt, daß niemand von Natur aus an eine Kirche gebunden ist; er kann Mitglied werden und wieder austreten, wie es ihm beliebt. Die Kirche hat als "society" das Recht, für sich selbst Organisationsnormen aufzustellen, deren Geltungsbereich sich jedoch nur auf ihre Mitglieder erstreckt. Sie hat aber das Recht, gegenüber diesen von der Ermahnung bis zur Exkommunikation alle Zuchtmittel zu gebrauchen. Das Gebot der Toleranz gilt innerhalb der Kirche nicht, wenn es darum geht, hartnäckige Verletzer ihrer Gesetze auszuschließen. Im übr-

18) Vgl. CHINARD, The Common Place Book of Thomas Jefferson (Johns Hopkins Studies in Romance, Literature and Languages, Extra Volume II), 1926, p.58: "Whatever Jefferson's religious tenets may have been at the time (sc. der Abfassung des Gesetzes über die Religionsfreiheit) it does not seem that he was impelled by any hostility to the Church influenced by any voltairian considerations." Ähnlich MOTT, Sources of Jefferson's Ecclesiastical Views, Church History III (1934) p.267-284 (270).

19) Z.B. die "subscription to support a clergyman in Charlottesville" vom Februar 1777 (BOYD 2,6) oder die Spendensummen in seinem Ausgabenbuch von 1778 und 1779 (BOYD 2,8).

20) Vgl. unten 3. Abschn. IV, 4

21) "... a voluntary society of men joining themselves together of their own accord, in order to the public worshipping of God in such a manner as they judge acceptable to him and effectual to the salvation of their souls." - Notes on Locke and Shaftesbury (BOYD I, 545). Kennzeichnend für die Vorstellung JEFFERSONS vom Vertragscharakter der Kirche ist seine Ansicht dazu, ob auf der Kanzel Politik getrieben werden sollte: Er lehnt das als dem Vertrag zwischen Gläu-

gen sind die Kirchen sich selbst zu überlassen.

3. JEFFERSON zur Religionsfreiheit und zum Verhältnis von Staat und Kirche.

Die individualistische Religionsauffassung JEFFERSONS wirkte sich entscheidend auf seine Vorstellungen von der Religionsfreiheit aus. Die Religion ist für ihn eine ganz und gar persönliche Angelegenheit; jedermann müsse für seine eigene Seele sorgen.²²⁾ Sie sei eine Angelegenheit, die nur zwischen Gott und dem Gewissen des Einzelnen bestehe, der ihm und nicht den Priestern dafür verantwortlich sei.²³⁾ Deshalb dürfe auch niemand danach gefragt werden. An diesen Grundsatz, den JEFFERSON von seinem Lehrer WYTHE übernommen hat²⁴⁾ hält er sich sein ganzes Leben lang.²⁵⁾

Er ist ferner der Ansicht, daß, wenn zwischen religiösen Gemeinschaften Glaubensverschiedenheiten auftauchten, jeder das Recht habe, zu wählen, und notwendigerweise überlegen müsse, welcher Richtung er sich anschließen wolle. Dasselbe Recht habe er auch anderen einzuräumen und diese ihm.²⁶⁾ Deshalb sei es auch Katholiken, mohammedanern, Juden und Heiden zuzubilligen; selbst Atheisten könnten ein solches Recht in Anspruch nehmen, nämlich keinen Glauben zu haben. JEFFERSON geht hier bewußt

bigen und ihrem Geistlichen widersprechend ab (vgl. Brief an WENDOVER vom 13. März 1815, bei PADOVER p. 953-955).

22) Notes on Locke and Shaftesbury, BOYD 1, 546.

23) "I have ever thought religion a concern purely between our God and our consciences for which we were accountable to him, and not to the priests." (Brief an Samuel Harrison SMITH vom 6. August 1816 bei PADOVER p. 955).

24) Er sagt von ihm in Autobiography (bei PADOVER p. 928): "In his philosophy he was firm, and neither troubling, nor perhaps trusting, anyone with his religious creed."

25) "I never told my own religion nor scrutinized that of another" (Brief an Samuel Harrison Smith, oben a.a.O.); vgl. auch den Brief an Thomas LEIPER vom 21. Januar 1809 (FORD IX, 238; ADAMS p. 134): "... neither of us know the religious opinion of the other that is a matter between our Maker and ourselves."

26) Notes on Locke and Shaftesbury, BOYD 1, 545-546.

den Schritt zur uneingeschränkten Religionsfreiheit weiter, den LOCKE aus Gründen der Staatsräson noch gescheut hatte.²⁷⁾ Alle Menschen sollen in den Genuß der Religionsfreiheit kommen, die nur eine Beschränkung kennt: Die Religionsausübung darf nicht gegen "peace and good order" verstoßen. Für JEFFERSON ist die Sittlichkeit der einzige Prüfstein für die Richtigkeit einer Religion: Eine gesunde Sittlichkeit zieht gesunde soziale Folgen nach sich, eine ungesunde Sittlichkeit zeitigt verdorbene Wirkungen. Das allein darf aber für den Staat noch kein Grund zum Eingreifen sein. Die Qualität als "natürliches Recht der Menschheit"²⁸⁾ schützt die Religionsfreiheit davor. Der Staat darf erst tätig werden, wenn sich diese verderbte Sittlichkeit offen gezeigt hat und an den Grundlagen der Gesellschaft rüttelt.²⁹⁾ Will der Staat gegen schädliche Ansichten und Tendenzen einer Religion Maßnahmen ergreifen, solange sie noch nicht an die Öffentlichkeit getreten sind, so schwingt er sich damit zum Richter auf und maßt sich eine Entscheidungsbefugnis in Glaubenssachen an, die ihm nicht zusteht.³⁰⁾ Bedroht aber das Verhalten einer Sekte den allgemeinen Frieden und die vom Staat zu wahrende öffentliche Ordnung, dann hat das Gemeinwesen ein Recht, einzugreifen; denn nun tritt es nicht mehr als Richter über religiöse Dinge, sondern zum Schutze der "civil interests" der menschlichen Gemeinschaft auf.

Damit ist auch schon die Stellung umrissen, die der Staat im Verhältnis zur Religion und zu den Kirchen einnehmen muß:

-
- 27) "Locke denies toleration to those who entertain opinions contrary to those moral rules necessary for the preservation of society; as for instance that faith is not to be kept with those of another persuasion... or who deny the existence of a god or who will not own and teach the duty of tolerating all men in matters of religion. It was a great thing to go so far... but where he stopped short, we may go on." - Notes on Locke and Shaftesbury, BOYD 1,548.
- 28) Act for Establishing Religious Freedom, sect.III.
- 29) Vgl. MOTT p.269. MOTT bemerkt zu dieser Lösung treffend, sie sei "that of a lawyer rather than that of a philosopher" (p.270).
- 30) Act for Establishing Religious Freedom, sect.I. JEFFERSON ist deshalb während seiner Präsidentschaft nicht gegen die Sekte der "Shaking Quakers" eingeschritten, obwohl ihm das

Er ist für dieses Gebiet nicht zuständig. JEFFERSON argumentiert hier mit der Idee des Gesellschaftsvertrages. Der Staat könne über die Religion nur dann verfügen, wenn sich der Bürger darin unterworfen und sein Recht dem Staat zur Ausübung übertragen hätte. Bei den Rechten des Gewissens sei das nicht möglich, weil man sich ihrer nicht begeben könne; für sie sei man Gott verantwortlich.³¹⁾ Auch die Funktion des Staates liefert JEFFERSON ein Argument für die absolute Unzuständigkeit auf religiösem Gebiet: Der Staat ist für ihn eine Gesellschaft von Menschen mit dem Zweck, deren bürgerliche Interessen aufrechtzuerhalten.³²⁾ Zu diesen gehören "life, health, indolence of body, liberty, property". Nur für ihre Erhaltung darf sich die Obrigkeit verwenden und staatliche Mittel einsetzen. Die Religion zählt nicht dazu, sie ist kein "civil interest", der Staat darf sie nicht in seinen Aufgabenbereich miteinbeziehen.³³⁾ Ebenso lehnt er eine finanzielle Unterstützung der Kirchen und ihrer Einrichtungen aus Staatsmitteln ab. Eine Staatskirche ist deshalb für JEFFERSON eine "contradiction in terms".³⁴⁾ Eine Mehrzahl religiöser Denominationen sei vom Standpunkt der Religion wie von dem des Staates aus begrüßenswert,³⁵⁾ denn der Staat gewönne aus einer Vielzahl von Bekenntnissen

wegen der merkwürdigen Heilslehren dieser Glaubensgemeinschaft von vielen Seiten nahegelegt worden war, vgl. STOKES I,336.

- 31) "... the rights of conscience we never submitted, we could not submit. We are answerable for them to our God." - Notes on the State of Virginia (bei PADOVER p.675).
- 32) Diesen Gedanken hat JEFFERSON von LOCKE übernommen, wie überhaupt die Argumentation im religiös-politischen Bereich fast ausschließlich von dessen Ideen geprägt ist. Vgl. Notes on Locke and Shaftesbury, BOYD I,545.
- 33) "The opinions of men are not the object of civil government nor under its jurisdiction" - Bill for Establishing Religious Freedom, sect.I. Dieser revolutionäre Satz fiel bei der Beratung des Gesetzes einem amendment des virginischen Senats zum Opfer (vgl. oben S.32)
- 34) MALONE I, 275.
- 35) "Difference of opinion is advantageous in religion" - Notes on the State of Virginia: Query XVII, (bei PADOVER p.675).

den Vorteil, daß keines von ihnen die Übermacht erlangen und ihn für seine Zwecke einspannen könnte. Daneben stünde dann jede Glaubensgemeinschaft mit der anderen in Wettbewerb, so daß sie gegenseitig als "censormorum" wirken würden. Außerdem würden sich durch den engeren Kontakt untereinander die gegenseitigen Vorurteile abmildern. Als Endergebnis - freilich nicht mehr zu seinen Lebzeiten - erhofft sich JEFFERSON eine derart starke Annäherung der verschiedenen Bekenntnisse, daß diese in einer allgemeinen Religion des Friedens, der Vernunft und der Moral sich vereinigen.³⁶⁾

Diese Beschränkung des Staates auf den weltlichen Bereich ist aber kein Ergebnis einer der Religion gegenüber feindseligen Haltung JEFFERSONS. Oberstes Prinzip ist für ihn die Freiheit des Individuums.³⁷⁾ Ihr muß alles andere untergeordnet sein, auch das Verhältnis des Staates zur Religion.³⁸⁾ Aus diesem Grund lehnte JEFFERSON als Präsident es ab, einen allgemeinen Danksagungstag für die Nation vorzuschreiben, wie es bei seinem Vorgänger Washington üblich gewesen war und wie es heute noch amerikanischer Tradition entspricht: Dadurch würde ein "religious exercise" vom Staat vorgeschrieben.³⁹⁾ Ebenso änderte er auch seine Meinung darüber, ob Geistliche öffentliche Ämter bekleiden dürften. Während er in der Zeit, in welcher sich das junge amerikanische Staatswesen noch festigen mußte, den Klerus von der Legislative ausgeschlossen wissen wollte,⁴⁰⁾

36) Vgl. den Brief an Dr. Thomas COOPER vom 2. November 1822 (FORD X, 243).

37) Als JEFFERSONS Wahlspruch kann geradezu der Satz gelten, den er am 23. September 1800 an Benjamin RUSH schrieb: "I have sworn upon the altar of God, eternal hostility against every form of tyranny over the mind of man" (FORD VII, 461).

38) Vgl. zum Folgenden bes. HEALEY, Jefferson on Religion in Public Education, p. 133-140; HEALEY geht bei der Beurteilung "religionsfeindlicher" Maßnahmen vor allem auf die Situation ein, aus der heraus JEFFERSON so handelte.

39) Second Inaugural Address vom 3. März 1805, bei PADOVER p. 412. Vgl. dabei besonders die Parallelen der JEFFERSONschen Begründung mit der Argumentation des Supreme Court in den Schulgebet-Fällen (vgl. oben S. 79.)

40) Vgl. den 1783 verfaßten Entwurf für eine neue virginische Verfassung (BOYD 6, 297-298) und den Brief an François Jean de CHASTELLUX vom 2. September 1785 (BOYD 8, 470), in

ging er später von dieser Meinung ab, da er sich bewußt wurde, daß dies eine Verletzung der von ihm so verteidigten Religionsfreiheit war.⁴¹⁾ Die Frage des Religionsunterrichts und der geistlichen Betreuung an der neuerrichteten Universität von Virginia ist ein Musterbeispiel für die Vorstellung JEFFERSONS vom Verhältnis Staat - Kirche: JEFFERSON wehrte sich energisch gegen den Vorwurf, er wolle die Religion als unwichtig für die Interessen der Gesellschaft vom Schulbetrieb ausschließen. Er ermunterte vielmehr die verschiedenen Denominationen, in der Nähe der Universität ihre Schulen zu errichten, und sagte ihnen alle Vorteile der Universität zu, vorausgesetzt, die religiösen Einrichtungen und die staatliche Universität blieben voneinander unabhängig.⁴²⁾ Die Trennung von Staat und Kirche diene ihm als Mittel zur Erhaltung der Religionsfreiheit,⁴³⁾ nicht die Einführung der

dem er schreibt: "The clergy are excluded, because, if admitted into the legislature at all, the probability is that they would form its majority."

MADISON hielt ihm angesichts des Verfassungsentwurfes von 1783 vor: "Does not the exclusion of Ministers of the Gospel as such violate a fundamental principle of liberty by punishing a religious profession with the privation of a civil right?" (Madisons Observations on Jefferson's Draft of a Constitution for Virginia, October 1788, zitiert bei BOYD 6, 311).

- 41) Vgl. Brief an Jeremiah MOORE vom 14. August 1800 (FORD VII, 454-455); ebenfalls wiedergegeben bei COUSINS, In God We Trust, p.130.
- 42) Vgl. den Brief an Thomas COOPER vom 2. November 1822 (wiedergegeben bei COUSINS p.164): "... we suggest the expediency of encouraging the different religious sects to establish, each for itself, a professorship of their own tenets, on the confines of the university, so near as that their students may attend the lectures there, and have free use of our library, and every other accommodation we can give them; preserving, however, their independence of us and of each other."
"... It was not, however, to be understood, that instruction in religious opinions and duties was meant to be precluded by the public authorities, as indifferent to interests of society. On the contrary, the relations which exist between man and his Maker, and the duties resulting from those relations, are the most interesting and important to every human being, and the most incumbent on his study and investigation" (PADOVER p.957).
- 43) Ähnlich HEALEY p.139.

Religionsfreiheit zur Errichtung eines Trennungssystems.

a) Jeffersons Aufzeichnungen vom Herbst 1776.

Auch in seinen Schriften beschäftigte JEFFERSON das Problem der Religionsfreiheit und der Beziehungen zwischen Religion bzw. Kirchen und Staat sein ganzes Leben lang. Bereits 1765 hatte er in seinem "Common-place Book"⁴⁴⁾ nachzuweisen versucht, daß die Zehn Gebote nicht Teil des Common Law wären. Er hatte unter dem Eindruck der zahllosen Bittschriften von Dissenters in seinen drei Verfassungsentwürfen für Virginia völlige Religionsfreiheit gefordert und verlangt, daß jeder staatliche Zwang, zur Unterstützung einer religiösen Einrichtung beizutragen, verboten werde. Damit hatte er im Grund schon das Wesentliche seiner "Bill for Establishing Religious Freedom" vorweggenommen. Der Entwurf entfaltete aber keine religionspolitische Wirkung: Die 1776 verkündete virginische Verfassung erwähnt weder Gott noch befaßt sie sich mit Religion.⁴⁵⁾

Die große Auseinandersetzung in der General Assembly im Herbst 1776 veranlaßte JEFFERSON, seine Ansichten über die Religionsfreiheit und das Verhältnis von Staat und Kirche umfassend niederzulegen. In dem "Outline of Argument in Support of his Resolutions"⁴⁶⁾ legt er nach eingehender Darstellung der die Religionsfreiheit beschränkenden geltenden Gesetze mit aller Überzeugungskraft dar, daß die Religionsfreiheit sowohl für die Menschen als auch für die Sache der Religion von großem Nutzen sei, daß der Staat in Glaubensangelegenheiten keinerlei Rechte habe, und daß eine Gleichförmigkeit der religiösen

44) Das "Common-place Book" ist eine von JEFFERSON während seiner Studien- und Anwaltszeit angelegte Sammlung von Auszügen maßgebender Juristen und Staatsdenker, zu denen er seine Anmerkungen machte. Es wurde neu herausgegeben und kommentiert von CHINARD. Vgl. dazu auch PADOVER p.931-937. Siehe S.118.

45) Vgl. MOEHLMANN, American Constitutions and Religion p.38.

46) Wiedergegeben in der Originalfassung bei BOYD 1,535-539. FABIAN, Jefferson's Notes on Virginia: The Genesis of Query XVII, The different religions received into that State?, 12 William and Mary quarterly p.124 - 138 (1955) bringt den "Outline" ohne die von JEFFERSON verwendeten z.T. unverständlichen Abkürzungen voll ausgeschrieben.

Überzeugung nicht erreicht werden könne. Der Entwurf ist mit außergewöhnlicher Sorgfalt abgefaßt und gründlich durchdacht; 47) er muß der Schlüssel zu einer der wichtigsten Reden gewesen sein, 48) die JEFFERSON zugunsten des Disestablishment in der Herbstsitzungsperiode gehalten hat. Bestechend an ihm ist besonders die klare, einleuchtende und einfache Gedankenführung, die auch auf Gegenmeinungen eingeht und sie schlagend widerlegt. Man spürt förmlich, wie sehr die Materie JEFFERSON beschäftigte und wie er von ihrer Notwendigkeit überzeugt war. In diesem Leitfaden sind im wesentlichen seine Anschauungen über die Religionsfreiheit und das Verhältnis von Staat und Kirche bereits entwickelt. Allerdings fehlt - wohl mit Rücksicht auf seine Zuhörerschaft - eine stärkere Begründung der Religionsfreiheit von der philosophischen Seite her, wie sie später im Gesetz von 1786 erfolgte. JEFFERSON ist hier noch sehr stark im Gesetzesgefüge der englischen Kolonie Virginia befangen und begründet sein Anliegen hauptsächlich aus historischen und praktischen Gesichtspunkten. Auch in dem wenig später folgenden Rohentwurf seiner Entschlüsse zur Entstaatlichung der Church of England und zum Widerruf der die Religionsfreiheit beschränkenden Gesetze 49) sowie in dem Entwurf einer "Bill for Exempting Dissenters from Contributing to the Support of the Church" 50) hält er sich in der durch den "Outline" gesteckten Rahmen. Ihren Höhepunkt finden diese Ausführungen schließlich in dem Gesetz über die Religionsfreiheit, wo JEFFERSON noch einmal in der stark von philosophischen Überlegungen bestimmten Präambel alle Argumente, die er bereits 1776 verwendet hatte, aufführt und aus ihnen dann das

Der "Outline" wiederum stützt sich auf Notizen, die sich JEFFERSON zu Werken von LOCKE und SHAFESBURY, zum Bischöfamt, zur Häresie und zu Vorteilen der Religionsfreiheit gemacht hatte (vgl. BOYD I, 544-558).

47) FABIAN p.125.

48) BOYD I, 529.

49) Bei BOYD I, 530.

50) Bei BOYD I, 532.

Gesetz formt.⁵¹⁾ Alle späteren religionspolitischen Äußerungen und Schriften JEFFERSONS über diese Probleme sind gewissermaßen nur noch ein Kommentar zu diesem Gesetz, so wie die politischen Schriften des Virginiers als eine Erläuterung zur Unabhängigkeitserklärung aufgefaßt werden können.⁵²⁾

b) Query XVII der "Notes on the State of Virginia".

Nach den Auseinandersetzungen um das disestablishment in Virginia und den sich daraus ergebenden Gesetzentwurf von 1779 fand JEFFERSON einige Jahre darauf erneut eine Gelegenheit, mit seinen religionspolitischen Vorstellungen an die Öffentlichkeit zu treten: in den "Notes on the State of Virginia," deren 17. Kapitel sich mit "the different religions recieved

51) Das Gesetz über die Religionsfreiheit existiert in mehreren Fassungen; die früheste Version "A Bill for establishing Religious Freedom, printed for the consideration of the People" wurde 1779 in Williamsburg von JEFFERSON selbst herausgegeben. (siehe oben S.100 f.) 1786 ließ er in Paris mehrere verschiedene Ausgaben drucken, die teils allein veröffentlicht wurden, teils als Anhang zur Erstausgabe der "Notes on the State of Virginia". Es waren dies "An Act for establishing Religious Freedom, passed in the assembly of Virginia in the beginning of the year 1786", "Acte de la République de Virginie, qui établit la liberté de Religion" und "An Act for establishing Religious Freedom, passed in the Assembly of Virginia in the beginning of the year 1786 - Acte de la République de Virginie, qui établit la liberté de Religion, passé à l'assemblée de la Virginie au commencement de l'année 1786". Das Gesetz ist ebenfalls enthalten in einer 1803 in Danbury erschienenen Schrift: "Republican Notes on Religion; and an Act establishing Religious Freedom, passed in the Assembly of Virginia in the Year 1786, by Thomas Jefferson, Esquire". Diese von JEFFERSON selbst bewerkstelligten Veröffentlichungen, die untereinander geringfügige sprachliche Differenzen aufweisen, müssen getrennt werden von dem offiziellen Gesetzestext, wie ihn das virginische Parlament 1786 verabschiedet hat. Dieser ist wiedergegeben in der Gesetzessammlung von HENING, The Statutes at Large, 13 vols. 1809-1823, XII, 84-86. Die vorliegende Untersuchung berücksichtigt beide Texte. Zu den verschiedenen Ausgaben des Gesetzes über die Religionsfreiheit vgl. BOYD 2, 547-551.

52) HEALEY p.128.

into that State" befaßt.⁵³⁾

Im Herbst 1780 war der französische Gesandte in Philadelphia, FARBÉ-MARBOIS, von seiner Regierung beauftragt worden, über Virginia zu berichten. Er hatte sich deshalb an Joseph JONES gewandt, der als virginischer Abgeordneter dem Kontinentalkongreß angehörte. JONES leitete die ihm gestellten Fragen an JEFFERSON weiter. Dieser hatte schon seit seiner Jugend alle ihm zugänglichen Informationen über Virginia gesammelt und sah nun eine glänzende Gelegenheit, seine Materialien zu verwerten. Zugleich konnte er durch dieses Unternehmen Mißverständnisse oder falsche Ansichten, die in Europa über die neue Welt herrschten, beseitigen. Er schrieb deshalb ohne Wissen des Gesandten 1781 und im Winter 1782 - in der politischen Ruhepause, die seiner Amtszeit als Gouverneur (1779-1781) folgte - die "Notes on the State of Virginia". Diese sind sein umfangreichstes literarisches Werk geworden; es trug ihm reiche wissenschaftliche Lorbeeren ein, handelt es sich doch um das erste bedeutende amerikanische Werk über Naturgeschichte⁵⁴⁾ und eines der ersten Meisterstücke amerikanischer Literatur überhaupt.⁵⁵⁾ In diesem Buch behandelt JEFFERSON erschöpfend alle Fragen geographischer, ethnologischer, historischer und politischer Natur, die der Franzose gestellt hatte, darunter in "Query XVII" auch die Frage nach den religiösen Verhältnissen in Virginia. Nach einem geschichtlichen Überblick über die religionspolitische Entwicklung während der Kolonialzeit und einer Darstellung des gegenwärtigen (1781!) Standes der virginischen Gesetzgebung auf diesem Gebiet schließt er sarkastisch: "This is a summary view of that religious slavery under which a people have been willing to remain, who have lavished their lives and fortunes for the establishment of their civil freedom."⁵⁶⁾ Dann breitet er sei-

53) Query XVII (bei PADOVER p.673-676) wird auf seine Verbindungen mit früheren Schriften JEFFERSONS, besonders dem "Outline", analysiert von FABIAN a.a.O. Vgl. zu den "Notes" allgemein CHINARD, Thomas Jefferson, Apostle of Americanism, 1948, p.118-120.

54) SCHNEIDER, Geschichte der amerikanischen Philosophie, 1957, S.51.

55) CHINARD a.a.O. p.118.

56) PADOVER p.675.

ne Ansichten zu diesen Problemen aus. Der Leser spürt an dem Tonfall, der plötzlich von dem nüchtern beschreibenden in den leidenschaftlich beschwörenden überwechselt, daß es JEFFERSON bei dem nun folgenden Abschnitt nicht um eine Darlegung von Tatsachen geht, sondern darum, Anhänger zu gewinnen und zu überzeugen.⁵⁷⁾ Die Diktion ist noch schärfer als in der Präambel zum Gesetz über die Religionsfreiheit. Der Bund von Thron und Altar wird noch leidenschaftlicher verurteilt, die Rolle der Vernunft noch stärker betont. Die Leserschaft, für die Sätze wie "it does me no injury for my neighbour to say there are twenty gods, or no God" geschrieben wurden, war nicht im noch staatskirchlich denkenden Virginia zu finden.⁵⁸⁾ Das Werk war nicht für eine Veröffentlichung bestimmt, sondern einem Ausländer "of distinction" gewidmet.⁵⁹⁾ Obwohl es die umfassendste Übersicht über die Vorstellungen JEFFERSONS zu jener Zeit bietet und seine radikalsten Gedanken zur Religionsfreiheit und dem Verhältnis von Staat und Kirche enthält, geht es nicht über die bereits im "Outline" und der "Bill for Establishing Religious Freedom" gesteckten Ziele und Grenzen hinaus.⁶⁰⁾ Der Tonfall und die Beweisführung sind schärfer und aggressiver geworden, Inhalt und Absicht sind unverändert geblieben.

c) Ansprachen und Briefe.

Sowohl während seiner achtjährigen Amtsperiode als Präsident der USA (1801-1809) wie später als Privatmann hat JEFFERSON

57) Nach der zutreffenden Beobachtung von FABIAN p.134.

58) JEFFERSON verteilte deshalb nur ein paar Abschriften des Manuskripts an enge Freunde. Noch 1785 veröffentlichte er in Paris - anonym! - eine auf 200 Exemplare beschränkte Ausgabe der "Notes". Erst als Abbé de MORELLET das Werk 1786 schlecht und recht ins Französische übersetzt hatte und JEFFERSON mit einem Schlag berühmt wurde, gab er seine Zurückhaltung auf. 1787 erschien eine Ausgabe in London, 1788 in Philadelphia und 1789 in Leipzig (vgl. PADOVER p.567 note 1).

59) So lautet die Widmung an den ungenannt gebliebenen Franzosen, vgl. PADOVER a.a.O.

60) Das hat FABIAN (a.a.O.) in einer synoptischen Darstellung von "Outline", "Notes on Locke and Shaftesbury" und "Notes on the State of Virginia" überzeugend nachgewiesen.

oft die Gelegenheit ergriffen, seine religionspolitischen Absichten zu erläutern. Besonders gern verbreitete er sich darüber in Antworten auf Schreiben religiöser Gruppen.⁶¹⁾ Unter ihnen ist vor allem der Brief an die Danbury Baptist Association von größter Bedeutung für die Auslegung des 1. Verfassungszusatzes geworden.⁶²⁾ Nach seiner Amtszeit als Präsident hat JEFFERSON - abgesehen von den unzähligen Briefen an Privatpersonen - nur noch durch seine Haltung zur Einrichtung einer theologischen Professur und zur Mitwirkung der verschiedenen Religionsgemeinschaften an der Staatsuniversität von Virginia einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Als Mitglied des "Board of Visitors" verfaßte er 1822 über diese Probleme einen Bericht,⁶³⁾ der heute wieder stark beachtet wird.

III. Ideengeschichtliche Voraussetzungen der "Bill for Establishing Religious Freedom".

Die Vorstellungen, die JEFFERSON in dem Gesetz über die Einführung der Religionsfreiheit verwirklichte, haben ihren Ursprung in den Überlegungen, die er zu den Verfassungsentwürfen vom Juni 1776 und in der großen Auseinandersetzung um die Religionsfreiheit im Herbst desselben Jahres in seinem "Outline" angestellt hat. Dieses Dokument darf wohl als ein Ausgangspunkt für die parlamentarischen Kämpfe der damaligen Zeit angesehen werden.¹⁾ Ein Vergleich mit späteren Schriften JEFFERSONS zeigt, daß es auch der Ausgangspunkt für die Gesamtheit

61) Z.B. Replies to a Committee of the Danbury Baptist Association, January 1, 1802 (PADOVER p.518); to the Members of the Baltimore Baptist Association, October 17, 1808 (p.537); to the Members of the Kettocton Baptist Association, October 18, 1808 (a.a.o.); to the Society of the Methodist Episcopal Church at Pittsburgh, December 9, 1808 (p.541); to the Society of the Methodist Episcopal Church at New London, February 4, 1809 (p.541).

62) Vgl. oben S.90.

63) PADOVER p.957-958. Vgl. oben S.111.

1) BOYD 1, 529.

der religionspolitischen Ansichten des Virginiers geworden ist. Die im "Outline" und später in der "Bill for Establishing Religious Freedom" entwickelten Vorstellungen entnahm JEFFERSON zum kleineren Teil seinem Common-place Book, also den Aufzeichnungen, die er sich während seiner Studienzeit und seiner Tätigkeit als Anwalt gemacht hatte.^{2) 3)} Der überwiegende, den Schwerpunkt bildende Teil der religionspolitischen Vorstellungen JEFFERSONS entstammt jedoch seinen "Anmerkungen zu LOCKE und SHAFTESBURY". Er verfaßte sie noch, bevor er die Resolutionen zu dem Vorhaben "Disestablishing the Church of England and Repealing Laws Interfering with Freedom of Worship" entworfen hatte.⁴⁾ Die von LOCKE übernommenen religionspolitischen Ideen stammen hauptsächlich aus dessen Werk "A Letter concerning Toleration" (1689). Von SHAFTESBURY verwendet er Teile aus dem 2. Abschnitt von "A Letter concerning Enthusiasm" (1708).⁵⁾ In der Frage der Kirchensteuer stützt er sich auf MILTONS "Of Reformation in England and the causes that hitherto hindered it" (1641).⁶⁾ Es waren also die Ideen der Englischen Revolution und der englischen Aufklärung, die JEFFERSON beeinflussten.

Zeitgenossen haben JEFFERSON den "virginischen Voltaire" genannt. Angesichts seiner für die damaligen Verhältnisse ungewöhnlich freisinnigen Haltung, die sich auch im Entwurf des

2) Vgl. CHINARD, Common-place Book, Introduction p.5.

3) In diesen, vor 1776 zusammengestellten Notizen finden sich Auszüge aus Werken vor allem englischer Autoren wie LOCKE, MILTON und SHAFTESBURY sowie von BECCARIA. Auch MONTESQUIEU ist mit seinem "Esprit des Lois" vertreten. Die Teile über BLACKSTONE und ROBINSON (besonders ab Nr.882) sind erst später entstanden, desgleichen Auszüge aus VOLTAIRE (CHINARD a.a.O.).

4) BOYD 1, 529.

5) BOYD 1, 550. Vgl. auch die Gegenüberstellung bei FABIAN a.a.O.

6) Vgl. SENSABAUGH, Jefferson's Use of Milton in the Ecclesiastical Controversies of 1776, 26 American Literature (1955) p.552-559. Zu Miltons Ansichten darüber vgl. FREUND, Die Idee der Toleranz im England der Großen Revolution, 1927 S.146 ff.

Gesetzes über die Religionsfreiheit nicht verkennen läßt, stellt sich die Frage, ob er in den Vorstellungen, die ihm zu den Postulaten der Religionsfreiheit und der Trennung von Staat und Kirche führten, nicht auch von französischem Denken beeinflusst worden ist. Insgesamt gesehen verdankt er französischem Denken sehr wenig.⁷⁾ Er hatte zwischen 1774 und 1776 nur MONTESQUIEU gelesen,⁸⁾ ROUSSEAU kannte er um diese Zeit wahrscheinlich nicht⁹⁾ und mit VOLTAIRE machte er laut seinem Common-place Book erst nach der Verabschiedung des Gesetzes über die Religionsfreiheit Bekanntschaft. JEFFERSON war also bei der Abfassung seines Gesetzentwurfes nicht nachweisbar von der französischen Aufklärung beeinflusst. Das bestätigt er selbst.¹⁰⁾

Die Zeit nach 1786 und besonders der Aufenthalt in Frankreich verändern dieses Bild nicht wesentlich. Seine durch eine überstarke Betonung der Rolle der Vernunft und durch die Zeit bedingten materialistischen Anschauungen erreichten nie den derben, in vielen Zügen anti-religiösen und achristlich-kirchenfeindlichen Materialismus der französischen Enzyklopädisten HOLBACH, DIDEROT, d'ALEMBERT u.a.¹¹⁾ Selbst ein so ausgezeichneter Kenner JEFFERSONS wie der franko-amerikanische

7) Vgl. WILTSE, The Jeffersonian Tradition in American Democracy, 1935 p.49: "Jefferson's background was predominantly English and his debt to French thought is small".

8) Vgl. WILTSE und CHINARD a.a.O. In JEFFERSONS Common-place Book findet sich folgender Auszug aus MONTESQUIEU, der möglicherweise das Religionsgesetz beeinflusst hat: "On ne doit point statuer par les lois divines ce qui doit l'être par les lois humaines; ni régler par les lois humaines ce qui doit l'être par les lois divines" - Esprit des Lois L.26 c.2 (Common-place Book Nr.797 p.291). Vgl. dazu den viel schärferen Ton JEFFERSONS in den "Notes on the State of Virginia", Query XVII: "Our civil rights have no dependence on our religious opinions, more than our opinions in physics or geometry..."

9) Vgl. WILTSE p.50.

10) Vgl. den Brief an Dr. Walter JONES vom 2. Januar 1814, LIPSCOMB - BERGH (ed.), Writings of Thomas Jefferson, 20 vols., 1903/4, XIV, 52; ebenfalls zitiert bei WILTSE p.51.

11) Vgl. A. KOCH, The Philosophy of Thomas Jefferson, p.27, 35.

Gelehrte CHINARD kommt nach genauestem Studium der Briefe, die JEFFERSON während der Französischen Revolution schrieb, zu dem Ergebnis, daß er keinerlei Begeisterung für die Männer und die politischen Doktrinen des Frankreich jener Tage gezeigt habe. Der Frankreichaufenthalt habe sein politisches Denken nicht mehr verändert.¹²⁾ Auch VOSSLER, der für die Zeit während des Aufenthalts in Frankreich und danach zu teilweise anderen Ergebnissen gelangt, kann für die Zeit, in der das Religionsgesetz entsteht, keine französischen Einflüsse nachweisen.¹³⁾ JEFFERSONS Ideenwelt und insbesondere seine religionspolitischen Vorstellungen in der "Bill for Establishing Religious Freedom" sind fast ausschließlich angloamerikanischen Ursprungs und dürften vom französischen Denken kaum entscheidende Impulse empfangen haben.

12) CHINARD, Thomas Jefferson, The Apostle of Americanism (bes.ch.IV: Jefferson and the French Revolution): "I do not even see that his prolonged sojourn in France modified to any extent the conclusions he had already reached independently in the 'Notes on Virginia'." (p.215). Auch LANDIN, Thomas Jefferson and the French Revolution (Abstract) 1930, warnt davor, den Einfluß französischen Denkens bei JEFFERSON zu überschätzen.

13) VOSSLER, Die amerikanischen Revolutionsideale in ihrem Verhältnis zu den europäischen. Untersucht an Thomas Jefferson (Historische Zeitschrift, Beiheft 17) 1929, S.94: "Die Glaubensfreiheit in Virginia ist also einem ganz anderen Geist entsprungen als die entsprechenden Gesetze der Französischen Revolution..." Für die Zeit in Frankreich und danach vgl. S.115 ff. Die Wirkung, die das französische Denken auf JEFFERSON ausgeübt hat, scheint auch noch von anderen Autoren überschätzt zu werden. STOKES (I,134) schreibt BAYLE, MONTESQUIEU, ROUSSEAU, CONDORCET und VOLTAIRE maßgeblichen Einfluß zu, wenngleich er an anderer Stelle englischem Denken den direkten Einfluß zubilligt. Auch FAY, The Revolutionary Spirit in France and America, 1927, behauptet, französische Gedanken sogar schon 1776 bei JEFFERSON zu finden (vgl. p.80 f., 222 et passim). Freilich räumt er ein, JEFFERSON habe nicht unter der Herrschaft irgendwelcher französischer Vorurteile gestanden: "he was able to admire the revolutionary ideas without accepting them as a tyrant." (p.475).

IV. Jeffersons Beitrag zum amerikanischen Staatskirchenrecht in den Augen der Zeitgenossen und der Nachwelt.

JEFFERSONS Bild war seit seinen Bemühungen um die Entstaatlichung der virginischen Church of England "von der Parteien Gunst und Haß verzerrt". An seinem Religionsgesetz und noch mehr an dem viel aggressiveren Kapitel XVII der "Notes on Virginia" entzündeten sich die Meinungen und Streitschriften seiner Zeitgenossen. Während die Baptisten und der größte Teil der übrigen Dissenter, die durch JEFFERSONS Anstrengungen in den Genuß der religiösen Freiheit gekommen waren, ihm dies nicht hoch genug anrechnen konnten und ihn deshalb als tiefgläubigen Menschen und Freund der Religion priesen, verurteilten ihn Klerus und Anhänger der früheren Staatskirche schärfstens. Besonders der Klerus in den konservativen Neu-Englandstaaten Connecticut und Massachusetts, in denen noch das Staatskirchentum herrschte, bereitete sich auf das Schlimmste vor. Für ihn war JEFFERSON die Verkörperung all dessen, was sie in Politik und Religion für heimtückisch hielten, ein Frankophiler, von dem man erwarten mußte, daß er jakobinischen Radikalismus erzeugen würde,¹⁾ ein Atheist, dem alles zuzutrauen war.²⁾ Diese Beurteilung übertrug sich auch auf sein Werk, das Gesetz über die Religionsfreiheit.

JEFFERSONS Zeitgenossen in Frankreich hingegen begrüßten sein Gesetz mit Begeisterung. Sein junger Sekretär in Frankreich, William SHORT, schrieb an MADISON, es sei im Munde aller Ge-

1) Vgl. OLMSTEAD, History of Religion in the United States, p.219.

2) Vgl. STOKES I, 674 ff. und G.A.KOCH, Republican Religion. The American Revolution and the Cult of Reason, 1933, p.270-272.

Jedidia CHAMPION von Litchfield seufzte 1796: "O Lord! Wilt Thou bestow upon the Vice-President a double portion of Thy Grace, for Thou knowest he needs it", und in einem 1800 erschienenen Wahlaufzettel beschwört ein Dr.MASON die Wähler: "I dread the election of Mr.Jefferson because I believe him to be a confirmed infidel... You have no right to be surprised if Mr.Jefferson should preach the innocence of error, or even of atheism. What do I say? He does preach it." (KOCH a.a.O.).

bildeten,³⁾ und JEFFERSON teilte MADISON mit, daß es in Europa mit uneingeschränkter Billigung aufgenommen und begeistert verbreitet worden sei, freilich weniger bei den Regierungen als beim Volk.⁴⁾ CONDORCET würdigt in seinem 1786 erschienenen Werk "De l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe" das Gesetz über die Religionsfreiheit als eine "loi d'après quoi la liberté de conscience est établie maintenant sur une base meilleure" und drückt seine Hoffnung aus, daß bald alle Staaten dem Beispiel Virginias, in dem die Religion von den Rechten und Pflichten des Bürgers getrennt sei, nachfolgen möchten.⁵⁾ GRIMM preist die "liberté indéfinie de conscience"⁶⁾ und BRISSOT und CLAVIERE finden in ihrem Werk "De la France et des Etats-unis" Worte der Begeisterung für diese epochemachende Einführung der Religionsfreiheit.⁷⁾ Desgleichen erwähnt MAZZEI das Gesetz⁸⁾ und DEMEUNIER findet den Entwurf JEFFERSONS so einzigartig, daß er ihn, wie bereits hervorgehoben, als das einzige von ihm besprochene Gesetz vollständig abdruckt, wobei er zu berichten weiß, daß der Ausschuß, der es berät, ihm "la plus grande étendue possible à la liberté de Religion" ge-

-
- 3) "The philosophical legislation of Virginia is in the mouth of all the learned of this place, and quoted by the advocates of the lumières de la philosophie" (Brief vom 7.5.1787, wiedergegeben bei A.KOCH, Jefferson and Madison, The Great Collaboration, 1950 p.32).
- 4) Brief vom 16.12.1786 (Ford IV, 334).
- 5) CONDORCET, Oeuvres (publiées par A.Condorcet O'CONNOR et M.F.ARAGO), 1847, tome VIII Economie politique et Politique, II p.50-51.
- 6) Correspondance littéraire, philosophique et critique, par GRIMM, DIDEROT, RAYNAL, MEISTER etc. (hrsg. von Maurice TOURNEUX), tome XVIème, 1881, p.251 (Mai 1788).
- 7) BRISSOT DE WARVILLE et CLAVIERE, De la France et des Etats-Unis, ou de l'importance de la Révolution d'Amérique pour le bonheur de la France, 1787, p.336, zitiert bei MAC KEE, Thomas Jefferson, ami de la Révolution française, 1928, p.131 (die mir allein zugängliche, 1791 in Lüttich erschienene Ausgabe, erwähnt das Gesetz nicht mehr).
- 8) MAZZEI, Recherches historiques et politiques sur les Etats-Unis de l'Amérique Septentrionale - par un Citoyen de Virginie, 4 vols. 1788, vol.I p.118 ff. MAZZEI war ein enger Freund JEFFERSONS.

ben will.⁹⁾

Der Kampf der Meinungen um JEFFERSONS Beitrag zur Religionsfreiheit ging über seinen Tod hinaus unvermindert weiter.¹⁰⁾ Einen ersten Höhepunkt erreichte er in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, als die Anhänger des Präsidenten JACKSON und der "Jacksonian Democracy" JEFFERSONS "wall of separation between Church and State" verstärken wollten. Indes versuchten die Konservativen, mit religiösen Institutionen den Fortschritt der Demokratie aufzuhalten. Denn für sie waren Demokratie und Unglaube nur die zwei Seiten der Münze, die JEFFERSON im Schmelztiegel des französischen Radikalismus geprägt und bei seinem Kampf gegen das Staatskirchentum in Virginia in Umlauf gesetzt hatte.¹¹⁾ Für sie mußte, wenn auch nicht eine förmliche Allianz, so doch zumindest eine Verbindung zwischen Regierung und Religion bestehen.¹²⁾ Nach Meinung der Konservativen war JEFFERSON der erste amerikanische Verkünder des Grundsatzes, daß Religion und Staat nichts miteinander zu tun hätten. Diese Doktrin des politischen Unglaubens habe erst zu dem Zeitpunkt Fuß gefaßt, als JEFFERSON sie in Umlauf setzte, in Virginia einführte und in die Bundesverfassung hineinlas.¹³⁾ Das religiöse Befreiungswerk JEFFERSONS in Virginia war für die Konservativen das Werk eines Ungläubigen und Atheisten.¹⁴⁾ Der Kirchenhistoriker HAWKS kam auf Grund seiner Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß das virginische Gesetz über die Religionsfreiheit eine Deklaration darstelle, die gegen das Christentum gerichtet sei und nicht

9) DEMEUNIER, Encyclopédie Méthodique: Economie politique et diplomatique tome II, 1786, p.400, art. "Etats-Unis". JEFFERSON lieferte zu diesem Artikel zahlreiche Beiträge und gab die erforderlichen Informationen; vgl. den Brief an Vav HOGENDORP vom 25. August 1786, LIPSCOMB-BERGH V, 41.

10) Vgl. zum Folgenden PETERSON, The Jeffersonian Image in the American World, 1960, p.92 ff. 11) PETERSON p.93.

12) Hauptvertreter dieser Richtung war der Verfassungsrechtler STORY, der in seinem Kommentar zur Bundesverfassung (vgl. oben S.84 f.) die Dauerhaftigkeit einer republikanischen Regierungsform bezweifelte, "where public worship of God, and support of religion, constitute no part of the policy or duty of the State in any assignable shape" (zitiert nach PETERSON p.94).

13) Vgl. WARNER, Inquiry into the Moral and Religious Character of American Government, 1838.

14) Z.B. MINES, The Church the Pillar and Ground of the Truth,

der Religionsfreiheit dienen sollte. JEFFERSON habe den Bund von Staat und Kirche zerstört, um auf diesen Trümmern eine "alliance between the civil authority and infidelity" zu errichten. ¹⁵⁾ Nach BAIRD ¹⁶⁾ wollte JEFFERSON nicht allein die Episkopalkirche in Virginia vom Staat trennen, sondern beabsichtigte auch, alles zu zerstören, was im ganzen Land das Gepräge einer Kirche an sich trug; sein Gesetz "schien das Christentum dadurch herabzudrücken, daß alle religiösen Sekten auf einen gleichen Fuß gestellt waren". ¹⁷⁾

Die Betrachtungsweise, JEFFERSON als Ungläubigen und Atheisten

1838; ADAMS, The Relation of Christianity to Civil government in the United States, 1833.

- 15) HAWKS, The Rise and the Progress of the Protestant Episcopal Church in Virginia, 1836; HAWKS verfaßte auch eine sehr negative Charakterisierung JEFFERSONS: Character of Jefferson, New York Review and Quarterly Church Journal I (March 1837). Ähnlich wie HAWKS WILBERFORCE, A History of the Protestant Episcopal Church in America, 1844. Die in den Fußnoten 13-15 zitierten Werke waren mir leider nicht zugänglich. Ich zitiere deshalb nach PETERSON p.94 bzw. 128-129.
- 16) BAIRD, Religion in America, 1844. Da mir dieses Werk nicht zur Verfügung stand, zitiere ich nach der mir zugänglichen deutschen Bearbeitung von BRANDES, Kirchengeschichte, kirchliche Statistik und religiöses Leben der Vereinigten Staaten von Nordamerika, 1844.
- 17) A.a.O. S.266. Wie zwiespältig JEFFERSONS Gesetz auch in Europa beurteilt wurde, zeigen zwei Beispiele: von RAUMER, America and the American People, 1846 (übs. von W.W.TURNER aus der mir nicht zugänglichen deutschen Ausgabe, die 1844 erschien) hielt es für größer und umfassender als die Unabhängigkeitserklärung und würdigte JEFFERSON deshalb als einen Mann, "who would have torn the sword and fire brand from the hands of Albas and Torquemadas" (p.427-428). BRENDEL, Art. "Nordamerika, Vereinigte Staaten", in: Realencyclopädie für die protestantische Theologie und Kirche, hrsg. v. A.HAUCK, 3.Aufl. 1904, Bd.XIV S.170 f., kennzeichnete JEFFERSON als einen Schüler VOLTAIRES, der die Religionsfreiheit nicht aus Sympathie mit den Dissenters oder im Interesse des Christentums, wie diese, sondern aus religiösem Indifferentismus und zu Gunsten einer Gleichstellung des totalen Unglaubens mit allen möglichen nichtchristlichen wie christlichen Religionen und Sekten verteidigt habe.

abzustempeln und von diesem Standpunkt aus sein Gesetz über die Religionsfreiheit zu beurteilen, ist heute ganz zurückgetreten. Sie hat einer Betrachtungsweise Platz gemacht, die dieses Gesetz mehr politisch und historisch sieht als vom Zwist der weltanschaulichen Standpunkte verzerrt. Zwar wurde es noch um die Jahrhundertwende überschwänglich als ein Werk gepriesen, in dem erkannt worden sei, daß unsere Religion eine Religion der Liebe und nicht des Zwanges sei.¹⁸⁾ Es beruhe auf der "doctrine of human brotherhood", nach der alle Menschen gleich und von Gott mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet worden seien¹⁹⁾ und stelle das kostbarste Vermächtnis Amerikas an die westliche, christianisierte Welt dar.²⁰⁾

Die Gegenwart sieht im "Act for Establishing Religious Freedom" das erste Gesetz seiner Art, das von einem demokratischen Parlament erlassen wurde,²¹⁾ und betont die Wirkung, die dieser philosophische Vorfahre eines Teils der "Federal Bill of Rights"²²⁾ in religionspolitischer Hinsicht auf die übrigen amerikanischen Bundesstaaten ausgeübt hat. Er habe einen "standard of legislation"²³⁾ geschaffen, an den sich die übrigen Unionsstaaten hätten angleichen können.²⁴⁾ Das Gesetz müsse in enger Verbindung mit der Unabhängigkeitserklärung gesehen werden: Während jene die Befreiung von weltlicher Zwangsherrschaft bedeutet habe, habe das Gesetz über die Religionsfreiheit "liberation from ecclesiastical tyranny" angezeigt.²⁵⁾ Die durch das Gesetz bewirkte Religionsfreiheit habe ein "ineffaceable landmark of human liberty" geschaffen; sein besonderer Wert liege darin, daß es sie nicht auf den Protestantismus oder das Christentum beschränkt habe, sondern allen reli-

18) BRYAN, The statute for Establishing Religious Freedom, in: LIPSCOMB-BERGH VIII p.I-XI.

19) Wie Anm.18, p.IX.

20) BACON, A History of American Christianity (The American Church History Series Vol.XIII), 1897, p.221; THOM p.78.

21) EHRLER, 20 Jahrhunderte Kirche und Staat, 1962, S.107.

22) COUSINS p.116.

23) FOOTE p.20.

24) STOKES I, 396.

25) MOTT p.269.

giösen Gemeinschaften gewähren wollte.²⁶⁾ JEFFERSON habe ihm durch das Widerrufsverbot die "quality of eternity" verliehen.²⁷⁾ Mit diesem Gesetz habe die Toleranz aufgehört, eine philosophische Lehre zu bleiben, und sei institutionalisiert, in eine Rechtsnorm umgemünzt worden, um durch ordentlich gebildete Gerichte anerkannt und durchgesetzt zu werden.²⁸⁾ Die von ihm gebrachte Freiheit von religiöser Kontrolle bilde das hauptsächlichste Unterscheidungsmerkmal des amerikanischen Nationalismus.²⁹⁾

Für die Autoren, welche sich zustimmend mit der Rechtsprechung des Supreme Court zur staatlichen Unterstützung religiöser Einrichtungen beschäftigen, sind JEFFERSONS Religionsgesetz und der darum geführte Kampf Meilensteine auf dem amerikanischen Weg, die Kirchen nur durch freiwillige Spenden ihrer Mitglieder zu erhalten, jenem Weg, der in den 1. Verfassungszusatz münde.³⁰⁾ Nach JEFFERSONS Ansicht soll der 1. Verfassungszusatz für die Bundesgewalt das bekräftigen, was das Gesetz über die Religionsfreiheit für Virginia proklamiert habe: "no religion was to be the established belief or practice of the state". Die einzige erlaubte Form eines establishment sollte das "establishment of religious freedom" sein.³¹⁾ Nur eine Minderheit der Autoren nimmt an, JEFFERSON mit seinem Gesetz über die Religionsfreiheit und ihm folgend der 1. Zusatz hätten lediglich die verschiedenen Denominationen auf eine Stufe stellen wollen, aber keinesfalls verboten, sie gleichmäßig zu unterstützen.³²⁾

26) MALONE I, 280.

27) Wie Anm. 26, p. 278.

28) CHINARD, Jeffersons Influence Abroad, 30 Mississippi Valley Historical Review (1943) p. 175.

29) BARON, Modern Nationalism and Religion, 1947, p. 39.

30) Vgl. BUTTS p. 45 ff.; HEALEY p. 129 et passim; KONVITZ, Bill of Rights Reader p. 69 ff.; PFEFFER, Church, State and Freedom p. 93 ff.; ders., Church and State: Something Less than Separation, p. 26 ff.

31) HEALEY p. 129.

32) O'NEILL p. 74: "The Virginia Statute has no clear reference of any kind to public money, sectarian schools, religion in education, or the complete separation of Church and State"; ähnlich BAYER a.a.O. S. 218.

Eine eigenartige Deutung erfährt das Gesetz über die Religionsfreiheit durch CHINARD.³³⁾ Im Gegensatz zur Mehrzahl der sich mit ihm beschäftigenden Historiker betrachtet er es nicht als ein revolutionäres Dokument, sondern als eine allgemeinverständliche Anpassung an die Situation, die durch den 1776 erfolgten Widerruf einiger alter Bestimmungen entstanden sei.³⁴⁾ Er stützt sich hier auf eine Äußerung JEFFERSONS in Query XVII der "Notes on Virginia": Einesteils habe die Virginia Bill of Rights die Religionsfreiheit verkündet, andererseits seien aber religiöse Angelegenheiten dem Common Law unterworfen geblieben. Um die Rechteerklärung nicht einen "dead letter" bleiben zu lassen, habe JEFFERSON den entscheidenden Schritt getan. Man dürfe sich durch den philosophischen Ton des Gesetzes nicht verwirren lassen. JEFFERSON sei zwar auch Philosoph, in erster Linie aber "jurist and historian of law" gewesen. Für ihn habe das Hauptproblem darin bestanden, zu klären, ob das Common Law auch für religiöse Angelegenheiten maßgebend sei. Er sei zu dem Ergebnis gekommen, daß hier eine Fälschung vorliege.³⁵⁾ JEFFERSON habe zu beweisen versucht³⁶⁾, daß die alten Sachsen unter auf Naturrecht beruhenden Gesetzen gelebt hätten, die im Lauf der Zeit durch Klerus und Herrscher immer mehr eingeengt worden seien.³⁷⁾ Diese alten Freiheitsrechte müßten die Amerikaner erneuern, auch die religiösen Freiheitsrechte - meint JEFFERSON. Das sei der geschichtliche Hintergrund des Gesetzes über die Religions-

33) CHINARD, Jefferson, The Apostle of Americanism.

34) P.100.

35) P.101; vgl. dazu CHINARD, The Common-place Book of Thomas Jefferson, Nr.873 und 879, ebenfalls wiedergegeben bei PADOVER p.931-937: Christianity and the Common Law.

36) Vgl. zum Folgenden CHINARD, Common-place Book, Introduction p.56-58.

37) Das war die im 18.Jhdt. vorherrschende Betrachtungsweise in England, die auch JEFFERSON in seiner 1774 erschienenen Streitschrift "A Summary View of the Rights of British America" vertrat (wiedergegeben bei BOYD I, 121-135. und PADOVER p.5-19).

freiheit, welches in keiner Weise mit den Maßnahmen verglichen werden könne, die die Männer der französischen Revolution gegen die Kirche ergriffen hätte.³⁸⁾ Es finde seine rechtfertigende Grundlage auch nicht in der Lehre von den "civil rights" wie bei LOCKE, sondern in dem Grundsatz der "natural rights".³⁹⁾ JEFFERSON habe dabei sicher die frühere Reinheit der sächsischen Institutionen und des angelsächsischen "folc-right" vor Augen gehabt, wenn er im dritten Abschnitt seines Gesetzes verkünde, "that the rights hereby asserted are of the natural rights of mankind, and that if any act shall be hereafter passed to repeal the present or to narrow its operation, such act will be an infringement of natural right".

CHINARD dürfte hier wohl die Einfügung des Gesetzes in den Plan des "Revisal of Laws" überschätzt haben. Zwar kam es JEFFERSON auch darauf an, die kirchenpolitischen Verhältnisse Virginias in einer rechtlich unanfechtbaren und befriedigenden Weise zu regeln. Aber ein mindestens gleich starkes Motiv bildete für ihn der Umstand, daß das Staatskirchentum in Virginia widervernünftig war. Damit konnte sich sein aufklärerischer Geist nicht abfinden. CHINARD vernachlässigt diesen Gesichtspunkt, wenn er in JEFFERSON nur den Juristen und Rechtshistoriker erblickt.

-
- 38) "It was not inspired by any animus hostile to any form of religion, it was simply the protest of a legalistic mind convinced that the privileges enjoyed by the Church in the State of Virginia rested upon an unsound foundation" (p.57).
- 39) CHINARD scheint überhaupt den direkten Einfluß LOCKES auf JEFFERSON ziemlich gering einzuschätzen. Die LOCKE'schen Ideen seien vor 1776 von so vielen Autoren vertreten worden und derart in jedermanns Bewußtsein übergegangen, daß man sie als "self-evident truth" betrachtet habe (p.54 und Appendix p.377 ff.). Dagegen wehrt sich angesichts der vielen wörtlichen Bezugnahmen auf LOCKE in JEFFERSONS Schriften mit einiger Berechtigung WILTSE, p.47.

Dritter Abschnitt.

DER STANDORT DES "ACT FOR ESTABLISHING RELIGIOUS FREEDOM" IN DEN BEZUGSSYSTEMEN FÜR DAS VERHÄLTNISS VON STAAT UND KIRCHE.

I. Denkbare Modelle des Verhältnisses von Staat und Kirche.

Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche haben im Laufe ihrer Entwicklung die unterschiedlichsten historischen Erscheinungsformen gefunden. Ordnet man sie in kirchenpolitische Bezugssysteme ein, so lassen sich trotz aller geschichtlich bedingten Eigenheiten drei Gruppen erkennen: die Verbindung von Staat und Kirche, die Trennung von Staat und Kirche, und eine Mischform, die sog. "Koordination von Staat und Kirche".

1. Verbindung von Staat und Kirche.

Seit der Entstehung des Staates in der Neuzeit¹⁾ lassen sich zwei Formen der Verbindung von Staat und Kirche unterscheiden: das Kirchenstaatstum und das Staatskirchentum. Im Kirchenstaatstum vereinigt die Kirche die Fülle der geistlichen und weltlichen Machtbefugnisse in sich.²⁾ Geistliche und weltliche Gewalt sind nur ihrer Ausübung nach getrennt. Die übergeordnete geistliche Gewalt bestimmt die Bereiche, in denen die eine oder die andere Macht tätig werden kann. Weltliche Gesetze, die kirchlichen Rechtssätzen widersprechen, sind ungültig. Die Kirche setzt durch ihr Oberhaupt die weltlichen Herrscher ein und kann sie bei begründetem Anlaß auch wieder absetzen.

1) Von einem "Staat" im modernen Sinn kann man erst seit Entstehung der oberitalienischen Stadtrepubliken der Renaissance sprechen. Ansätze für eine Scheidung des geistlichen und weltlichen Bereichs liegen allerdings schon in der mit dem Investiturstreit (1075) ihren Höhepunkt erreichenden cluniazensischen Kirchenreform, die letzten Endes auf die Freiheit der Kirche von jeglicher staatlichen Gewalt abzielte; desgleichen im Kampf des französischen Königtums gegen die übersteigerten Machtansprüche des Papsttums (vgl. CONRAD, Art. "Kirche und Staat", Staatslexikon, 6. Aufl. 1959, Bd. IV Sp. 999 f.).

2) Vgl. dazu HINSCHIUS, Allgemeine Darstellung des Verhältnisses von Staat und Kirche, in: Marquardsens Handbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart, 1887, S. 189 ff., 213 ff.

Dieses System ist unter Papst GREGOR VII. als Anspruch voll ausgebildet worden und hat in der Bulle BONIFATIUS' VIII. "Unam sanctam" (1302) sogar den Rang einer kirchlichen Lehrmeinung erreicht. Der bis 1870 existierende Kirchenstaat stellte das vielleicht einzige bedeutende Beispiel dieses theokratischen Systems im abendländischen Kulturbereich dar.

Im System des Staatskirchentums bestehen keine funktionellen Unterschiede zwischen Staat und Kirche; jedoch ist hier die staatliche Seite allein maßgeblich und bestimmend. Der Staat, der sich bewußt ist, daß alle Obrigkeit von Gott kommt und eingesetzt ist, fühlt sich nicht nur für das leibliche Wohl seiner Bürger verantwortlich, sondern kümmert sich auch um ihr Seelenheil. Er betrachtet es als seine Pflicht, für die rechte Verehrung Gottes zu sorgen. Deshalb regelt er Dogma und Kultus durch staatliche Gesetze. Zwar kann er nicht in das Evangelium hineinreden, wohl aber die Einheit der Lehre erhalten.³⁾ Das Staatskirchentum, das nach der Reformation in den Formen des (evangelischen) landesherrlichen Kirchenregiments oder des (katholischen) Josephinismus weite Verbreitung gefunden hatte, besteht im abendländischen Kulturkreis gegenwärtig nur noch in einer abgeschwächten Form, welche eine bestimmte Glaubensrichtung als herrschende Religion behandelt. Dabei lassen sich zwei Typen unterscheiden:⁴⁾ Der traditionelle ("anglikanische") Typ der historischen Verbindung von Staat und Kirche findet sich noch in England, Skandinavien,⁵⁾ und einigen Schweizer Kantonen. Hier hat die Kirche die Stellung einer öffentlich-rechtlichen Staatskirche inne, während sich die anderen Bekenntnisse auf Vereinsgrundlage frei organisieren müssen. Der Staat kann dafür auf die Besetzung der leitenden Kirchenämter Einfluß nehmen und erläßt notwendige Kirchengesetze ~~etweder~~ ganz oder teilweise im Rahmen der parlamentarischen Gesetzge-

3) HINSCHIUS, S.201; KAHL, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, 1.Hälfte, 1894, S.264.

4) Nach SCHEUNER, Art. "Kirche und Staat", RGG Bd.III (1959) Sp.1327 ff., 1332 f.

5) Vgl. dazu BOMAN, Kirche und Staat in den nordischen Ländern, in: Das Verhältnis von Kirche und Staat (Heft 30 der Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, hrsg. von K.FORSTER), 1965, S.75 ff.

bung. Es wird aber allen Staatsbürgern volle Glaubensfreiheit gewährt; es besteht weitgehende Toleranz. Der zweite ("katholische") Typ legt seinem System die Anerkennung der katholischen Religion als einziger Religion des Landes durch ein Konkordat zugrunde. Das kommt in der staatlichen Gesetzgebung hauptsächlich dadurch zum Ausdruck, daß ausschließlich die kirchliche Eheschließung und Jurisdiktion vom Staat als verbindlich anerkannt wird. Teilweise bestehen auch Einschränkungen der Glaubensfreiheit. Dieses System existiert hauptsächlich in romanischen Ländern, wie z.B. Italien (Konkordat von 1929), Spanien (1953) oder in der Dominikanischen Republik (1954).

2. Trennung von Staat und Kirche.

a) Die Ideen

Der unterschiedliche Ablauf jenes Vorgangs, den man mit dem Begriff der Trennung von Staat und Kirche erfassen will und der zugleich ein bestimmtes rechtliches System enthält, macht es unmöglich, einen einheitlichen Trennungsbegriff zu gewinnen.⁶⁾ Jeder Staat verfolgt mit der Trennung einen anderen Zweck, so daß sich daraus auch verschiedene staatskirchenrechtliche Rechtsbegriffe der Trennung ergeben. Im folgenden sollen in groben Umrissen die Strömungen, die die Trennung forderten, skizziert werden, um daraus einige allgemeine Aussagen zu gewinnen.

Das Freikirchentum verlangt die Trennung, weil es die Religion zu hoch einschätzt, als daß sie mit staatlichen Einrichtungen verbunden sein und in politischen Diensten stehen dürfe: Es will die "Freiheit der Kirche um der Religion willen" (GIACOMETTI).

Der politische Liberalismus verfolgt gleichfalls das Ziel, Religion und Kirche aus der Verflechtung mit dem Staat zu lösen. Dabei betont er aber das Prinzip der individuellen Freiheit. Er besteht auf der Trennung, um alle Bekenntnisse innerhalb des Staates in den Genuß der gleichen Rechte und Pflich-

6) GIACOMETTI, Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, 1926, Einleitung S.XVI.

ten kommen zu lassen. weder eine "Religionsgesellschaft" noch deren Mitglieder dürfen in dieser Eigenschaft Vorrechte genießen. Daneben wendet sich der Liberalismus gegen den institutionalisierten Glauben, ohne jedoch die Religion zu bekämpfen: Er will im Interesse der größtmöglichen individuellen Freiheit den einzelnen vom Druck einer Kirche befreien.

Für den Laizismus stellt die Trennung das beste Mittel dar, Kirche und Religion als geistige und gesellschaftliche Mächte zu bekämpfen. Entweder spricht er - wie der ihn begleitende Antiklerikalismus - den Religionsgemeinschaften generell das Recht ab, im öffentlichen Leben eine Rolle zu spielen, oder er leugnet - wie seine atheistischen Befürworter - den Wert der Religion schlechthin und möchte deshalb ihren Einfluß durch die Trennung unterbinden.

Diesen sich zum Teil widerstreitenden Bestrebungen wohnt ein gemeinsamer Gedanke inne: Die im Wesen der Kirche begründeten Aufgaben müssen von denen des Staates getrennt werden. Daraus folgt weiter, daß die der Kirche eigentümlichen Aufgaben keine öffentlichen, d.h. staatlichen Angelegenheiten mehr darstellen dürfen. Deshalb ist das wesentlichste Merkmal des Trennungssystems die Versagung der Rechtsformen des öffentlichen Rechts für die Organisation der Kirche.⁷⁾ Ihre Eigenschaft als öffentlich-rechtliche Körperschaft geht verloren, die Kirche wird zum Verein des Privatrechts. Gleichzeitig entfallen auch alle anderen aus der öffentlich-rechtlichen Stellung fließenden Vorrechte, von der Befugnis, hoheitliche Gewalt auszuüben über die Mitwirkung an staatlichen Aufgaben (Erziehung, Wohlfahrtspflege, Personenstandswesen usw.) bis hin zum Verlust des Kultusbudgets und des Besteuerungsrechts.

b) Die Methoden

Die Lösung der Kirche aus dem staatlichen Wirkungsbereich erfolgte trotz des erwähnten Grundgedankens in verschiedenen Graden. Es lassen sich drei Typen unterscheiden:

7) GIACOMETTI S.XIX bezeichnet das als die "Essentialia des Trennungsbegriffs".

1. Die sog. "freundliche Trennung"⁸⁾, wie sie vorzugsweise das Trennungssystem der Vereinigten Staaten verkörpert. Es verweist zwar die Religionsgemeinschaften in die staatsfreie Sphäre des gesellschaftlichen Lebens und der Privatrechtsordnung, gewährt ihnen aber alle Entfaltungsmöglichkeiten liberaler Handlungs- und Organisationsfreiheit. Auf diese Weise will man ein reiches und in Unabhängigkeit gedeihendes religionsgemeinschaftliches Leben begünstigen, und fördert es durch zahlreiche rechtliche Vergünstigungen. Die politisch-staatlichen Daseinsäußerungen sind den Wirkungen kirchlicher Religiosität unbefangen und bereitwillig geöffnet.⁹⁾
 2. Die radikale, laizistische Form der Trennung. Sie wurde in Frankreich während des Direktoriums 1794 (1802 aufgehoben) und in der Dritten Republik 1904/08 durchgeführt, ist aber auch in Genf (1907) und Mexiko (1917) zu finden. Das laizistische Trennungssystem beschränkt sich nicht auf die Lösung der institutionellen Verflechtung von Staat und Kirche, sondern verbindet damit eine ausgesprochen religionsfeindlich betriebene Verweltlichung des öffentlichen Lebens. Im Verlauf dieses Vorganges werden die Kirchen aus dem Raum der allein dem Staat vorbehaltenen öffentlichen Ordnung in die Privatsphäre abgedrängt und in ein ihre Entfaltung hindern- des Sondervereinsrecht gepreßt.
 3. Das Trennungssystem der totalitären Staaten, wie seit 1918 in der UdSSR und ab 1939 im Warthegau unter dem NS-Regime.¹⁰⁾ Hier besitzt die Kirche nicht einmal den Spielraum, den ihr der liberale und demokratische Rechtsstaat trotz seiner eher laizistischen Grundeinstellung noch widerstrebend gewährte. Sie ist vielmehr gezwungen, sich ganz auf den Bereich der persönlichen Religionsausübung zurückzuziehen. Nur die Freiheit der Religionswahl und der persönlichen Kulturausübung sind erhalten. Die Trennung ist nicht mehr
-
- 8) In Anlehnung an die Bezeichnung "benevolent separation", die STOKES I, 47 für die amerikanische Trennung geprägt hat.
- 9) W.WEBER, Art. "Staatskirchenrecht", HWSW Bd.9 (1956) S.756.
- 10) Vgl. dazu GÜRTLER, Nationalsozialismus und evangelische Kirchen im Warthegau, 1958, bes. S.168 ff.

Ziel, sondern Zwischenstadium auf dem Weg zur völligen Vernichtung der Kirche.

3. Koordination von Staat und Kirche.

Das Koordinationssystem stellt die dritte Form des Verhältnisses von Staat und Kirche dar. Es ist in der Bundesrepublik (durch die Kirchenverträge mit Niedersachsen 1955/65, Schleswig-Holstein 1957 und Nordrhein-Westfalen 1958)¹¹⁾, Österreich und teilweise auch in der Schweiz verwirklicht und bildet eine Mischform zwischen dem Trennungssystem und einer Verbindung von Staat und Kirche.¹²⁾ Diese "Ordnung des Zusammenwirkens von Kirche und Staat"¹³⁾ geht davon aus, daß sich beide Partner gleichberechtigt und gleichrangig gegenüberstehen. Die Kirche partizipiert an der öffentlichen Ordnung in der Form, daß sie sich mit dem Staat in ihrer Bestimmung teilt. Die Staatsvorstellungen, auf denen dieses staatskirchenrechtliche Bezugssystem beruht, beanspruchen für die weltlich-politische Gewalt nicht mehr das Monopol der Beherrschung der öffentlichen Ordnung - eine der Grundvoraussetzungen des laizistischen Staates - und nicht einmal mehr eine übergeordnete Koordinationsfunktion innerhalb dieser Ordnung. Sie nehmen an, daß die öffentliche Ordnung mehrgliedrig ist und daß Staat und Kirche in ihr nebeneinander ihren Platz haben, ohne daß der Staat der Kirche auch nur teilweise übergeordnet wäre.¹⁴⁾ Die Beziehungen, die in dieser Lage zwischen Staat und Kirche bestehen, sind zwar solche des öffentlichen Rechts, beruhen aber auf dem Grundsatz strikter Gleichordnung. Sie werden durch Verträge ausgestaltet. Freilich läßt das Koordinationssystem die Frage offen, wer im Konfliktfall zur Entscheidung berufen ist.¹⁵⁾

11) So die h.L., vgl. unten III, 2b.

12) A.M. VOIGT, Kirchenrecht, 1961, S. 218, der das Koordinationsprinzip dem Trennungssystem zurechnet.

13) SCHEUNER, aaO, Sp. 1334.

14) W. WEBER aaO.

15) VOIGT aaO spricht darum wegen des dabei gegebenen "metaphysischen Übergewichts der Kirche" von einem "verschleierten Kirchenstaatstum".

II. Die französische Entwicklung als Beispiel einer laizistischen Trennung.

1. Die Aufklärung und die Französische Revolution.

a) Die Vorbereitung des Trennungsgedankens durch die Philosophen.

Die Suche nach einer "natürlichen" Ordnung der Dinge gehörte zu den Problemen, die die französischen Denker des 18. Jahrhunderts am auffälligsten interessierte.¹⁾ Gab es einen Zustand, auf den hin der Mensch angelegt war und den er erreichen mußte, um glücklich zu sein? Konnte und wollte der Mensch diese objektiv existierende Wahrheit erkennen?

Die von der Kirche verfochtene Ordnung der Gesellschaft lehnten die "philosophes" ab. Sie warfen der Kirche vor, sie habe sich nicht nur jederzeit als Hemmschuh des intellektuellen Fortschritts erwiesen, sondern sich auch unfähig gezeigt, eine echte Moral und eine gerechte politisch-soziale Lebensordnung zu begründen.²⁾ Ihre Lehre habe den Menschen zur Furcht vor unsichtbaren Tyrannen erzogen und auch gegenüber den irdischen Gewalthabern knechtisch und feige gemacht und jede Kraft zur selbständigen Leitung seines Geschicks in ihm erstickt.³⁾ Sie eigne sich umso weniger für die Gesellschaft, als sie den Menschen in einen Bürger und einen Christen spalte.⁴⁾

1) Vgl. zum Folgenden E. CASSIRER, Die Philosophie der Aufklärung, 1932, bes. S. 178 ff.; TALMON, The Origins of Totalitarian Democracy, 1952, p. 17 ff.; WEIS, Geschichtsschreibung und Staatsauffassung in der französischen Enzyklopädie, 1956, S. 155 ff.; FRISCHEISEN-KÖHLER-MOOG, Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts (3. Teil des Grundrisses der Geschichte der Philosophie von ÜBERWEG), 14. Aufl., 1957, S. 418 ff.

2) CASSIRER, S. 178 f.

3) HOLBACH, Politique Naturelle, Discours III, bes. § XII ff., zitiert bei CASSIRER, S. 179.

4) Vgl. das Urteil ROUSSEAU'S über den Katholizismus im Religionskapitel des "Contrat Social" (Oeuvres complètes III: Du Contrat social, Ecrits politiques, édition publiée sous la direction de B. GAGNEBIN et M. RAYMOND, 1964, p. 464):

Die einzige Rechtfertigung des Christentums fanden die Philosophen der französischen Aufklärung in seiner Nützlichkeit für die Staatsräson: Mit ihm konnte man das abergläubische Volk in Ruhe, Rechtschaffenheit und Ordnung halten.⁵⁾ Für den Gebildeten war die institutionalisierte Religion überflüssig. Seine Haltung wurde von vornehmer Distanz zum Glauben, der für ihn mehr ein Aberglaube war, geprägt. Eine religiös-metaphysische Lebensgrundlage lehnte er als unerweisbar ab. Beweisfähig war für ihn nur das mit der Vernunft Erkennbare. Damit hatten sich die Philosophen für eine rein irdische Konzeption des menschlichen Lebens ausgesprochen.

In dieser säkularisierten Weltanschauung, deren Grundlagen durch den bloßen Gebrauch der Vernunft erkannt werden konnten, erblickten sie den einzigen Weg zur natürlichen Ordnung. Als Träger ihrer Verwirklichung bot sich dem etatistischen Denken der Aufklärer der Staat an. Da sie überzeugt waren, daß der Mensch nur ein Produkt staatlicher Gesetze sei⁶⁾, mußte es einer vom Staat durchgeführten gründlichen Erziehung ohne weiteres möglich sein, den Menschen, der für die Aufklärer weder gut noch böse war, in die mit der Vernunft erkennbare natürliche Ordnung zurückzuführen. Der Mensch war ja nur durch die Umwelt verdorben und selbstsüchtig geworden. Die Aufgabe der Regierung sollte es also nicht sein, den Menschen zu befähigen, sich frei und vollkommen zu entfalten. Denn in diesem Fall hätte sich die Selbstsucht der Menschen ungehindert weiterentwickelt und zu seiner eigenen Unterdrückung geführt. Vielmehr sollte der Staat die objektiven Bedingungen schaffen und den Menschen dann so umerziehen, daß er in das Muster die-

"Il y a une sorte de religion plus bizarre, qui donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens ... tel est le christianisme romain. On peut appeler celui-ci la religion du prêtre. Il en résulte une sorte de droit mixte et insociable qui n'a point de nom."

5) WEIS, S. 117.

6) TALMON, p. 30 f. HELVETIUS z.B. vertrat die Ansicht, daß es nur der rechten Leitung der Selbstliebe durch Erziehung und Gesetzgebung bedürfe, um sie mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen. Vgl. FRISCHEISEN - KÖHLER - MOOG, S. 434.

ser neuen, idealen Gesellschaft paßte.⁷⁾ Dem Problem der Erziehung, das bei all diesen Überlegungen eine so große Rolle spielt, hat sich am eingehendsten CONDORCET gewidmet.⁸⁾ Da er wie die übrigen Aufklärer in Frankreich an eine von der herkömmlichen Religion unabhängige, natürliche Ethik glaubte, verlangte er einen moralischen Unterricht des Volkes, der vollkommen von den religiösen Anschauungen und Zeremonien eines Kults getrennt sein und vom Staat erteilt werden müsse.⁹⁾ Er lehnte dabei aber jeden Zwang und jede autoritäre Verkündung von Wahrheiten durch den Staat ab. Hier liegen die Wurzeln für den späteren "republikanischen Unterricht", den die Französische Revolution und in sehr abgeschwächter Form später die Dritte Republik einführt.

Ähnlich ROUSSEAU.¹⁰⁾ Sein Gesetzgeber muß in erster Linie die in der Republik zu vereinigenden Menschen "denaturieren", sie innerlich umgestalten, ihr Ich in die Gemeinschaft verlegen, sie zu Gliedern eines politischen Körpers machen. Denn die aus der menschlichen Selbstsucht (amour-propre) entspringenden Leidenschaften verleiten das Individuum immer wieder, sich selbst dem Staatskörper vorzuziehen und seinen Privatvorteil über den Gemeinwillen zu stellen. Der Staat muß diese "Umformung im staatsbürgerlichen Sinn"¹¹⁾ durch eine systematische Erziehung, die das gesamte menschliche Leben umspannt, bewirken.¹²⁾ Nur auf diese Weise kann er aus dem Menschen ei-

7) TALMON, p. 37.

8) Oeuvres complètes (ed. ARAGO), 1847; vgl. besonders Bd.VII, S. 169 ff.: "Sur l'Instruction Publique" (erstmalig veröffentlicht 1791-1792).

9) Vie de Turgot, Oeuvres V, 145 (1783 veröffentlicht).

10) Vgl. dazu SCHWARZ, Freiheit und Staatsomnipotenz in Rousseaus "Contrat Social" (Diss.), 1936; RÖHRS, Jean-Jacques Rousseau. Vision und Wirklichkeit, 1957, S. 110 ff.; FETSCHER, Rousseaus politische Philosophie, 1960, S. 194 ff.

11) RÖHRS, S. 113.

12) In den "Considérations sur le Gouvernement de Pologne" betont ROUSSEAU: "C'est l'éducation, qui doit donner aux Ames la forme nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité. Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie, et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle." (zitiert bei RÖHRS, aaO).

nen tugendhaften Bürger machen; nur so kann er die gesellschaftliche Einheit, ohne die der Staat nicht bestehen kann, erreichen.¹³⁾ Das wird gerade im 8. Kapitel des IV. Buches des "Contrat Social", das die "bürgerliche Religion" behandelt, recht deutlich:¹⁴⁾ Der Staat will den ganzen Menschen; eine Ausklammerung des religiösen Bereichs würde im Widerspruch zur Idee der *volonté générale* stehen. Er stellt deshalb ein religiöses Mindestprogramm auf, das für alle Bürger verpflichtend ist und das die Grundsätze der "*religion de l'homme*"¹⁵⁾ mit den staatsbürgerlichen Pflichten in Einklang bringen will.¹⁶⁾ Ohne die Beobachtung dieser "*religion civile*", die die religiöse Geschlossenheit des ROUSSEAU'schen Staates gewährleisten soll, ist es unmöglich, "*d'être bon Citoyen ni sujet fidelle*"¹⁷⁾. Wer nicht an sie glaubt, kann als "*insociable*", als nicht in die Gesellschaft, den Staat passend, verbannt oder sogar mit dem Tode bestraft werden. Damit gerät ROUSSEAU in bedenkliche Nähe zu einem Staat, der von seinen Bürgern neben einer sozialen Geschlossenheit auch geistige Uniformität verlangt.¹⁸⁾

-
- 13) Vgl. TALMON, p. 42: "The aim is to train men to bear with docility the yoke of public happiness, in fact to create a new type of man, a purely political creature, without any particular private or social loyalties, any partial interests, as Rousseau would call them."
- 14) *Oeuvres complètes* tome III, p. 460 ff. (éd. GAGNEBIN - RAYMOND). Vgl. dazu auch GLUM, Jean-Jacques Rousseau. Religion und Staat, 1956; RÖHRS, S. 108 ff.; FETSCHER S. 183 ff.; VOSSLER, Rousseaus Freiheitslehre, 1963, S. 352 ff.
- 15) Unter der "*religion de l'homme*" versteht ROUSSEAU die reine und innerliche Verehrung des höchsten Gottes ohne institutionelle Ausformung. Sie verkörpert für ihn das reine Evangelium unabhängig von seiner zeitgeschichtlichen Entstehungsform. Vgl. RÖHRS, S. 109 f.
- 16) Vgl. FETSCHER, S. 189. In den "*Considérations sur le Gouvernement de Pologne*" ist ROUSSEAU bereits über die an und für sich duldsame Bürgerreligion hinausgegangen: Er predigt einen religiös verkündeten Patriotismus und Nationalismus, wie er später in den Revolutionskulten wieder auftauchen sollte. Vgl. FETSCHER, S. 194.
- 17) *Contrat Social* IV, 8, p. 468.
- 18) Gegen eine Betrachtungsweise, die in ROUSSEAU einen verkappten Befürworter des totalitären Einparteiensystems sieht, wendet sich IMBODEN, Rousseau und die Demokratie, Recht und Staat, Heft 267 (1963), bes. S. 23; ähnlich CHAPMAN, Rousseau - Totalitarian or Liberal?, 1956, p. 74 ff.

Dieser totale Souveränitätsanspruch des Staates gegenüber jedem einzelnen Untertan bestimmt auch die Haltung der Enzyklopädisten zur Kirche. D'ALEMBERT stellt in seinem Enzyklopädie-Artikel "Caractère des sociétés ou des corps particuliers" ein Staatsideal auf, das innerhalb des Staates nur berechenbare Einzelatome mit gleichen Rechten und Pflichten, aber keine selbständigen und organischen Gemeinschaften mehr gelten lassen will.¹⁹⁾ Er unterscheidet dabei nicht zwischen der Kirche und weltlichen Körperschaften, leugnet also die Andersartigkeit des religiösen Verbandes. Dem gleichen estatistischen Denken huldigt DIDEROT. In seinem Artikel "Législateur" stellt er die Forderung auf, daß der Staat völlig unabhängig von der bestehenden Religion sein müsse und sich in keinem Punkt mit einer religiösen Gemeinschaft identifizieren dürfe. Dagegen ist ihm eine Unabhängigkeit der Kirche vom Staat völlig fremd. Für ihn wie für alle anderen Enzyklopädisten gilt der Satz GRIMMS: "Les droits de l'Etat consistent à gouverner, et ceux de l'Eglise à obéir."²⁰⁾

Die Aufklärer erstrebten eine straffe Kontrolle des Staates über die Kirche. Das sollte durch Übernahme des Klerus in ein Beamtenverhältnis, Zerstörung der wirtschaftlichen Grundlagen der kirchlichen Unabhängigkeit, durch Auslöschung des korporativen Charakters der französischen Kirche und durch Lösung von Rom erreicht werden.²¹⁾ Im Staat der französischen Aufklä-

19) WEIS, S.117.

20) CAZES, Grimm et les Encyclopédistes, 1933, p.104, zitiert bei WEIS, S.123. Als einziger französischer Aufklärer fordert CONDORCET eine Trennung von Staat und Kirche, aber ohne jeden Antiklerikalismus und Haß gegen die Kirche. Der Staat hat nach ihm nicht den zweck, die wahre religion aufrechtzuerhalten, sondern soll die Freiheit, das Eigentum und die Sicherheit der Bürger gewährleisten: "L'intérêt des princes a donc été, non de chercher à régler la religion, mais de séparer la religion de l'Etat de laisser aux prêtres la libre disposition des sacrements, des censures, des fonctions ecclésiastiques..." (Notes sur Voltaire, Oeuvres IV, 539). "La tolérance absolue, la destruction de toute juridiction ecclésiastique, de toute influence du clergé sur les actes civils, sont les seuls moyens d'assurer la tranquillité (sc. de l'Etat)." (p.549) Vgl. auch "Sur l'Etat des Protestants", Oeuvres V, 440.

21) WEIS, S.122.

rer war für die Kirche als selbständige Größe kein Platz mehr. Er kannte den Bürger nur mehr als Citoyen. Die "philosophes" stellten den Staat als idealen Gesetzgeber und Erzieher in den Mittelpunkt ihrer Vorstellungen zur Neugestaltung der sozialen und politischen Verhältnisse, ja des gesamten menschlichen Lebens überhaupt. Diese Vorstellungen deckten sich nicht mehr mit denen der Kirche, sondern beruhten auf "philosophischen", also rein säkularen Grundlagen. Da sie in den Augen der Aufklärer der "natürlichen" Ordnung entsprachen und damit gut und richtig waren, mußte dem Staat das Recht zugestanden werden, sie zu verkünden und in die Wirklichkeit umzusetzen.

Für die Kirche konnte es in diesem System nur eine Möglichkeit geben: Sie mußte ihren ausschließlichen Charakter in der Gesellschaft aufgeben und dem Staat gegenüber nur mehr in der Form der einzelnen Gläubigen auftreten. Dies widersprach aber ihrem Wesen als Heilsinstitution. Außerdem hätte sie sich auch nicht in das rein diesseitig orientierte weltanschauliche System der Aufklärer eingliedern lassen oder sich ihm unterordnen können. Wie die Constitution Civile du Clergé von 1790 zeigt, waren die politischen Führer der Französischen Revolution anfangs der Meinung, die Kirche werde den Weg der Integrierung wählen. Sie schlug aber den entgegengesetzten Weg ein. So liegt in der Unvereinbarkeit der Auffassungen der vorrevolutionären "philosophes" und der Kirche eigentlich schon deren Schicksal begründet: Es mußte zu einer Trennung kommen.

- b) Die historisch-politische Situation als Anlaß der Trennungspolitik in der Französischen Revolution.

In Frankreich bestand bei Ausbruch der Revolution eine vollkommene Einheit von Staat und Kirche. Der katholische Glaube war die Staatsreligion und zugleich der einzige öffentlich anerkannte kult. Der König besaß eine in keinem anderen kontinentaleuropäischen Land erreichte religiöse Stellung.²²⁾ Der

22) Er war für die Franzosen gleichsam ein "évêque du dehors"

Klerus bildete den ersten Stand im Staat und seine Vorrechte waren sogar größer als die des Adels, da er weder Steuern zahlen noch persönliche Dienste leisten mußte. Zwar überwies er als sog. "don gratuit" jedes Jahr an das königliche Schatzamt im Durchschnitt etwa 10 Mill. Livres. Aber diese Zahlung war, gemessen an den Reichtümern des Klerus,²³⁾ geradezu ein Almosen. Es lebte jedoch nicht jeder Kleriker in besten Verhältnissen: Die sozialen Unterschiede innerhalb der französischen Geistlichkeit waren sehr krass. Die Bischöfe und der höhere Klerus lebten zum großen Teil wie weltliche Herrscher,²⁴⁾ während sich der niedere Pfarrklerus, der dem Bürger- und Bauernum entstammte, mit Hungergehältern von 500-700 Louisdor pro Jahr begnügen mußte. Dieses soziale Gefälle innerhalb des Klerus hat die spätere Vereinigung des niederen Klerus mit dem Dritten Stand in der Nationalversammlung begünstigt.

Zur Integrierung der katholischen Kirche in den französischen Staat trug die seit dem 14. Jahrhundert verfolgte Politik des Gallikanismus bei. Sie machte die französische Kirche vom Papst weitgehend unabhängig und gab sie in immer stärkerem Maß in die Hand des Königs, der sorgfältig den Verkehr der Bischöfe mit Rom überwachte, und alles, was das innere Leben der Kirche betraf, seiner Genehmigung unterwarf. Diese, für Frankreichs Selbstbewußtsein schmeichelhafte Unabhängigkeit vom Hl. Stuhl führte aber zu einer Abschließung der französischen Kirche vom Gesamtverband der Kirche und wirkte nach innen konservierend auf ihren sozialen Status.²⁵⁾

(GURIAN, Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789-1914, 1929, S. 1), und die französischen Rechtsgelehrten des Mittelalters waren der Ansicht "rex Francorum est quidam Deus corporalis", vgl. SICARD, L'ancien clergé de France. Les évêques avant la révolution, 1912, p. 187; zitiert bei ZYWCZYNSKI, Die Kirche und die Französische Revolution, 1953, S. 24.

23) BERARD, Essai historique sur la Séparation de l'Eglise et de l'Etat pendant la Révolution (thèse), 1905, p. 27. schätzt den Umfang der Kirchengüter auf 1/5 des Reichsgebietes und beziffert ihren Wert mit 4 Mrd. Livres.

24) Seit 1783 gab es nur noch adelige Bischöfe, die zwischen 7000 und 400 000 Louisdor im Jahr einnahmen (ZYWCZYNSKI, S. 31).

25) MAIER, Revolution und Kirche, 2. Aufl. 1965, S. 97.

Die Haltung der breiten Volksschichten zur Kirche am Vorabend und bei Ausbruch der Revolution war die des unbedingt gläubigen Volkes. Die Mehrheit der Franzosen war mit dem Katholizismus genau so verbunden wie mit dem Königtum. In den Cahiers von 1789 finden sich keine religionsfeindlichen oder gegen die Kirche gerichteten Äußerungen;²⁶⁾ ein großer Teil des Dritten Standes wünscht sogar die Aufrechterhaltung der katholischen Religion als Staatsreligion, da sie die "religion nationale" sei.²⁷⁾ Selbst die von den Ideen der Aufklärung am stärksten beeinflussten Deputierten aus Paris verlangten das.²⁸⁾

Diese tiefe Verbundenheit zwischen Volk, Kirche und Königtum darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Bürgertum als Stand außerhalb der Kirche aufgewachsen war.²⁹⁾ Auf seinem Boden hatte sich ein differenziertes, der Kirche gegenüber autonomes, kollektiv bestimmtes Bewußtsein entwickelt, das der Ausgangspunkt für eine Laienmoral werden sollte. Der Bürger konnte ohne Religion leben und trotzdem rechtschaffen bleiben. Aber das Volk brauchte die Religion (VOLTAIRE: "Il faut un Dieu pour le peuple"), denn "es läßt sich nicht leugnen, daß sie für die Erhaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung von Nutzen ist. Das Eigentum ist weit sicherer unter dem Schutz der Religion, als unter dem einer emanzipierten Laienmoral".³⁰⁾ Die kirchliche Verkündigung prägte mit ihrem Formel- und Typenschatz nicht mehr die bürgerliche Standesethik. Die Vernunft mit ihrer Kritik an der Religion lief der auf der Offenbarung aufgebauten Kirche unaufhaltsam den Rang ab.

26) MAIER, S. 107 f.

27) Vgl. CHAMPION, La Séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1794, 1903, p. 53 ff.

28) "L'ordre public ne souffre qu'une religion dominante", zitiert bei BERARD, aaO p. 49.

29) Vgl. zum Folgenden die aufschlußreiche Untersuchung von GROETHUYSEN, Die Entwicklung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich 2 Bde., Bd. 2: Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum, 1930, S. 212 ff.

30) So GROETHUYSEN, S. 215.

Diese selbst trug durch die nachtridentinische Entwicklung, die ihren Anstaltscharakter gegenüber dem Gemeindecharakter immer mehr hervorkehrte, dazu bei, den Glauben zu einer äußerlichen Form erstarren zu lassen.³¹⁾

Durch die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789 wurde die rechtliche Einheit von Staat und Kirche aufgehoben, denn Art. 10 begründete das Recht der Gewissens- und Religionsfreiheit: "Nul doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi".³²⁾ Am 12. April 1790 verlangte der Kartäusermönch Dom GERLE in einem Antrag, man möge die apostolische, römisch-katholische Religion für jetzt und immer zur Religion des Staates erklären und bestimmen, daß ihr Kult als einziger öffentlich ausgeübt werden dürfe.³³⁾ Die Nationalversammlung zog sich aus dieser Schlinge, indem sie es ablehnte, über den Antrag abzustimmen.³⁴⁾ Dieser Vorgang ließ aufhorchen. Er läßt sich nur dahingehend erklären, daß sich in der Nationalversammlung eine

31) Vgl. MAIER, S. 98 ff., der auch darauf hinweist, daß "die utilitäre Vergesellschaftung des Kirchenbegriffs den Katholizismus so zu einer bloßen Sozialreligion veräußert hatte" (S. 76).

32) Über die näheren Umstände dazu vgl. ERDMANN, Volkssouveränität und Kirche, 1949, S. 63 ff. Die Proklamierung dieses Grundrechts war ein Erfolg der aufklärerischen Kräfte innerhalb der Nationalversammlung; ihnen ist auch der sehr "philosophische" Ton des Anfangs der Erklärung zuzuschreiben: "L'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen ..."

33) Vgl. ERDMANN, S. 180 ff.

34) In der Begründung ihrer Entscheidung hob die Nationalversammlung hervor, sie habe keine Gewalt über die Gewissen, und die Würde der Religion verbiete es, sie zum Gegenstand einer Beratung zu machen; die Bindung der Nationalversammlung an den katholischen Kult könne nicht in einem Augenblick in Zweifel gezogen werden, wo dieser Kult und kein anderer neben ihm auf die erste Stelle der öffentlichen Ausgaben gesetzt werde. Vgl. den Wortlaut des Beschlusses in Procès verbal XVII 13. Apr., wiedergegeben bei ERDMANN, S. 181, Fußnote 4.

Wandlung vollzog. Sie war noch katholisch und war es zugleich nicht mehr. Dem von ihr mit naturrechtlichen Argumenten begründeten Staat gesellte sich theologisch und kultisch eine Bürgerreligion bei, eine "religion civile". Der Staat hielt zwar an dem Gedanken einer möglichst engen Einheit von Kirche und Staat fest, konnte aber, da er sich als Mittelpunkt dieses Vaterlandskultes fühlte, keine privilegierte Kirche mehr neben sich dulden.³⁵⁾ Hier wird der Gedanke ROUSSEAUS sichtbar, daß die "volonté générale" unteilbar ist, daß der Staat keine Gesellschaften dulden darf, die das Volk spalten und daher den wahren Ausdruck des Gemeinwillens hindern könnten.³⁶⁾ Eine Lösung aus diesem Dilemma bot nur das vollkommene Aufgehen von Klerus und Kirche im Staat.

Den Anfang dieser Integrierung bildete das Dekret vom 2. November 1789, welches die Kirchengüter der Nation zur Verfügung stellte.³⁷⁾ Der so seinen Reformwillen bekundende Klerus wollte damit die finanzielle Notlage des Staates beheben, gab aber gleichzeitig die eigene finanzielle Unabhängigkeit auf. Auch das Dekret über die Aufhebung der geistlichen Orden - ausgenommen die lehrenden und karitativen Gemeinschaften - vom 13.2.1790³⁸⁾ war nicht aus einem kirchenfeindlichen Geist geboren, sondern auf die Haltung des niederen Klerus zurückzuführen, der die mit dem Ordenswesen verbundenen Spannungen sozialer Art beseitigen wollte.³⁹⁾

35) Ebenso ERDMANN, S. 190.

36) "Il importe donc, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat, et que chaque citoyen n'opine que d'après lui", Contrat social II, 3 (GAGNEBIN - RAYMOND, p. 372).

37) Abgedruckt bei GIACOMETTI, S. 3.

38) Bei GIACOMETTI aaO.

39) Vgl. ZYWCZYNSKI, S. 65 f. Auch Sparmaßnahmen dürften dabei eine Rolle gespielt haben (MATHIEZ, Die Französische Revolution 3 Bde., 1950, Bd. I, S. 159). Für viele Mitglieder der Nationalversammlung war auch der Widerspruch zwischen den unwiderruflichen Ordensgelübden und den eben verkündeten Menschen- und Bürgerrechten ausschlaggebend (vgl. die Diskussion über dieses Problem in der Nationalversammlung bei ERDMANN, S. 190 ff.).

Diese Gesetze waren bereits schwere Eingriffe des sich immer souveräner fühlenden Staates in das Gefüge der gallikanischen Kirche. Sie erreichten ihren Höhepunkt im Dekret vom 12.7.1790 über die Zivilverfassung des Klerus und die Festsetzung seiner Bezüge. Schon seit dem Beginn der Revolution war man sich trotz aller Verbundenheit mit der Kirche darüber klar, daß eine umfassende Reform der französischen Kirche an Haupt und Gliedern durchgeführt werden mußte. Von sich aus vermochte die Kirche diese Aufgabe nicht zu bewältigen. Dazu waren die sozialen Unterschiede innerhalb ihres Gefüges zu krass und beharrten die oberen Schichten des Klerus viel zu starr auf ihren Privilegien. Getreu der gallikanischen Tradition mußte der Staat selbst diese Aufgabe in die Hand nehmen. Die Revolutionäre zögerten auch nicht und machten durch die "Constitution civile du clergé" aus dem bisherigen Ersten Stand eine "église salariée", die in das von ihnen geschaffene neue politische System paßte.

Das Gesetz ordnete in gesetzestechnisch vorbildlicher Weise die Ernennung zu kirchlichen Ämtern bzw. regelte die Ämter selbst, behandelte die Besoldung des Klerus und brachte das Gebot der Ortsgebundenheit. Der hierarchische Aufbau der Kirche wurde so umgeändert, daß Bezugspunkt jetzt nicht mehr Rom, sondern der französische Staat war. Der neue Wahlmodus, die Zuständigkeit der staatlichen Gerichte als Appellationsinstanzen, der Eid auf die Verfassung, die Besoldung und die Residenzpflicht machten den Klerus und die Kirche jetzt vollkommen vom Staat abhängig. Damit war die Sonderstellung des Klerus beseitigt und ein Ziel der Revolution erreicht: Die Nation sollte keine Stände, sondern nur Bürger, gleichberechtigte Individuen kennen. War durch die Vereinigung der "bons curés" mit dem Dritten Stand die politische Autonomie verloren gegangen, so brachte die Aufhebung der Feudalrechte den Verlust der sozialen Selbständigkeit und die Verstaatlichung der Kirchengüter entzog der Geistlichkeit die Grundlagen der wirtschaftlichen Autonomie. Die Zivilverfassung vollendete dieses Unterwerfungs- und Eingliederungswerk, indem sie den Klerus auch seiner religiösen Selbständigkeit beraubte.⁴⁰⁾ Aus der ständisch organisierten und privi-

40) Vgl. LEFLON, La crise révolutionnaire, 1951, p. 56.

legierten Geistlichkeit des Ancien régime war der "clergé-citoyen" der Revolution geworden.

Die Zivilverfassung, eines der wichtigsten religionspolitischen Dokumente der Französischen Revolution,⁴¹⁾ hatte sich bereits weitgehend vom gallikanischen Gedankengut losgelöst. Sie wollte nicht nur die Kirche von Rom trennen, um sie in ihrem alten Zusammenhalt aufzulösen, sondern sie bestritt überhaupt, daß die Kirche eine souveräne Gesellschaft war.⁴²⁾ Wie hieß es doch in Art. 3 der Menschen- und Bürgerrechtserklärung: "Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément." Die Kirche konnte nur noch dann weiterexistieren, wenn sie dem Staat lediglich in Gestalt der einzelnen Gläubigen gegenübertrat und wenn sie in der Nation aufging, in ihr den einzigen und wahren Souverän anerkannte.⁴³⁾

Erzbischof BOISGELIN von Aix, der Sprecher der Geistlichkeit, lehnte die Zivilverfassung als für die Kirche unannehmbar ab. Das sei nicht Sache der Nationalversammlung, sondern Angelegenheit der Kirche; erstere habe eindeutig ihre Zuständigkeit überschritten. Demgemäß weigerte sich der größere Teil des französischen Klerus⁴⁴⁾ - zum Erstaunen der Nationalversamm-

41) Das Gesetz ist eingehend untersucht bei ERDMANN, S. 199 ff.

42) ERDMANN, S. 227 f.

43) Das zeigen besonders deutlich die Worte des Abgeordneten TREILHARD, der maßgeblich an der Ausarbeitung des Gesetzes beteiligt gewesen war: "Wenn der Souverän eine Reform für nötig hält, kann sich ihm nichts widersetzen. Ein Staat kann eine Religion zulassen oder nicht zulassen. Mit wieviel stärkerem Recht kann er erklären, daß diese oder jene Einrichtung an diesem oder jenem Ort in dieser oder jener Art existiere. Das wirkliche Recht des Souveräns hat mit Glauben und Dogma nichts zu tun." (in der Sitzung vom 30.5.1790). Sein Mitstreiter CAMUS ging noch weiter: "Die Kirche ist im Staat, der Staat ist nicht in der Kirche ... Wir sind ein Nationalkonvent, wir haben ohne Zweifel die Vollmacht, die Religion zu ändern: aber wir werden es nicht tun; wir können sie nicht aufgeben, ohne ein Verbrechen zu begehen." (in der Sitzung vom 1.6.1790); beide zitiert bei ERDMANN, S. 235 f.

44) Nach LEFLON, p. 73 betrug das Verhältnis der Priester, die den Eid leisteten, zu den "insermentés" etwa 45:55.

lung auch die Mehrzahl der niederen Geistlichkeit - den durch das Dekret vom 27.11.1790 von ihnen geforderten Eid auf die Zivilverfassung zu leisten.⁴⁵⁾ Damit spalteten sich Nation und Kirche: Von nun an gab es eine dem Staat eingegliederte "égglise constitutionnelle" und eine Kirche der eidverweigernden Priester, der "insermentés". Mit der Eidesverweigerung mußte die Nationalversammlung erkennen, daß ihre Absicht fehlgeschlagen war. Statt der erwarteten Einheit von Volk, Religion und Staat war es zur Spaltung gekommen. Die Zivilkonstitution hatte die gallikanische Kirche nicht in eine ROUSSEAU'sche "religion civile" umzugestalten vermocht.⁴⁶⁾ Vielmehr behauptete die Kirche nun erst recht ihre Stellung als souveräne Gesellschaft, als selbständiger Teil der Nation. So geriet der Staat in einen sicher ungewollten Gegensatz zu dem Teil der Kirche, der sich als der stärkere und lebendigere herausstellen sollte. Eine Verschärfung erfuhr diese Lage durch das Breve "Quod aliquantulum" vom 10.3.1791, in dem der Papst nicht nur die Zivilverfassung, sondern das Werk der Revolution überhaupt vorbehaltlos verurteilte. Die Grundsätze der Volkssouveränität und der religiösen Meinungs- und Gewissensfreiheit verfielen ebenso der Ablehnung, wie der Hl. Stuhl auf dem Vorrang der geistlichen vor der weltlichen Gewalt bestand. Paris brach darum am 30.5.1791 die diplomatischen Beziehungen mit dem Papst ab.

Die Ablehnung der Zivilverfassung durch den größeren Teil des französischen Klerus war eine der folgenschwersten Entscheidungen der Französischen Revolution.⁴⁷⁾ Nun trennte sich die Kirche von der Revolution und mußte notwendigerweise in das Lager des Ancien régime überwechseln. Der dadurch entstehende religiöse Zwiespalt hatte aber nicht nur eine Verdoppelung der

45) Das Dekret findet sich bei GIACOMETTI, S. 12 ff.

46) Ebenso ERDMANN, S. 256; vgl. dazu auch ERDMANN, Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus, 1935, S. 72 ff.

47) LATREILLE (L'Eglise catholique et la Révolution Française 2 Bde.; Bd. 1: Le Pontificat de Pie VI et la crise française 1775-1799, 1946, p. 83) bemerkt dazu: "On peut dire qu'à cette date apparaît et s'élargit la fissure entre les patriotes et les représentants de l'Eglise galli-cane."

gegenrevolutionären Parteikräfte zur Folge, sondern führte auch zur Bildung einer antiklerikalen Partei, die es vorher nicht gegeben hatte. Ihr Angriff gegen den römischen Katholizismus als die Religion derer, die sich nicht in den neuen Staat eingliedern wollten, verlagerte sich immer mehr auf einen Kampf gegen das Christentum selbst. Aus den Reihen dieser antiklerikalen und kirchenfeindlichen Kräfte kam dann auch der Vorschlag, man solle doch dem Beispiel der Amerikaner folgen, die den gesunden Menschenverstand besessen hätten, das Budget für die religiösen Kulte zu streichen und die Kirche überhaupt vom Staat zu trennen. Nach 1791 plant auch ein Teil der Jakobiner, die Zivilverfassung durch einen Revolutionskalender mit nationalen Festen und staatsbürgerlichen Zeremonien zu ersetzen oder zu ergänzen - etwa nach dem Muster der Verbrüderungsfeste - und sie gleichsam zu einer Schule der staatsbürgerlichen Gesinnung zu gestalten⁴⁸⁾: der Ursprung des patriotischen Kultes, der während der Schreckensherrschaft seine endgültige Ausformung finden sollte.

Nach dem Bruch mit Rom kam die radikale Bewegung zum Zuge. Denn die neue girondistische Mehrheit der Nationalversammlung setzte sich zum größten Teil aus glühenden Revolutionären und Freidenkern zusammen, Schülern der "philosophes", voller Haß gegen die Kirche und beseelt von dem Wunsch, sie zu beseitigen. Die politischen Umstände bestärkten sie in ihrem Vorhaben: Im April 1792 hatte man Österreich und Preußen den Krieg erklärt. In dieser bedrohlichen Lage mußte jeder "insermenté", der dem Staat nicht den Treueid geleistet hatte, als Verräter und Helfershelfer der Feinde Frankreichs erscheinen, die angeblich eine Gegenrevolution vorbereiten und das Land von innen zersetzen wollten.⁴⁹⁾

Die Verfassung vom 3. September 1791⁵⁰⁾ zeigte bereits eine deutliche Distanzierung von der katholischen Kirche: Sie ge-

48) Vgl. MATHIEZ I, 172.

49) Vgl. ZYWCZYNSKI, S. 75.

50) Auszugsweise wiedergegeben bei GIACOMETTI, S. 14.

währte allen Bürgern das Recht der freien Kultausübung und der freien Wahl ihrer Geistlichen, und machte den Zugang zu Tätigkeiten jeder Art von religiösen Bedingungen unabhängig.⁵¹⁾ Außerdem wurde das Personenstandswesen verweltlicht und ganz dem Staat übertragen sowie die Ehe rechtlich zu einem bürgerlichen Vertrag erklärt.⁵²⁾ Die Dekrete vom 4. und 13.8.1791 brachten die Schließung der Einrichtungen aller religiösen Gemeinschaften und ihre Auflösung⁵³⁾ und verboten das Tragen kirchlicher Abzeichen und Gewänder außerhalb des Gottesdienstes. Auch hier zeugt die Präambel von dem Willen des Staates, jede selbständige Korporation zu beseitigen und nur den gleichberechtigten Citoyen anzuerkennen. Selbst die äußeren Abzeichen solcher Gesellschaften sind verboten, um jede Erinnerung an sie auszulöschen.⁵⁴⁾ Unter dem Eindruck dieser Gesetzgebung begann sich nun auch die konstitutionelle Kirche von der Republik zu lösen, während diese, in ihrem Bestand aufs äußerste bedroht durch den Aufstand in der Vendée und im Süden, sowie durch die Übergabe von Toulon an die Engländer, den Kampf gegen die eidverweigernde Kirche ungemein verschärfte.

Der Konvent, der anfangs der konstitutionellen Kirche noch sehr verbunden war, nahm immer mehr eine "philosophische" Haltung ein, wenngleich er sich nach Kräften bemühte, die katho-

51) "La Constitution garantit, comme droits naturels et civils: 1^o Que tous les citoyens sont admissibles aux places et emplois, sans autre distinction que celle des vertus et des talents ... La liberté à tout homme ... d'exercer le culte religieux auquel il est attaché; ... Les Citoyens ont le droit d'élir ou choisir les ministres de leurs cultes."

52) Art. 7: La loi ne considère le mariage que comme contrat civil ... Le Pouvoir législatif établira pour tous les habitants, sans distinction, le mode par lequel les naissances, mariages et décès seront constatés; et il désignera les officiers publics qui en recevront et conservont les actes ..." Das Ausführungsgesetz zu dieser Bestimmung vom 20.9.1792 führte die Ehescheidung ein und förderte nach Kräften die Verheiratung katholischer Priester.

53) Bei GIACOMETTI aaO.

54) "L'Assemblée nationale, considérant qu'un Etat vraiment libre ne peut souffrir dans son sein aucune corporation, pas même celles qui, vouées à l'Enseignement public ont bien mérité de la patrie et que le moment où le Corps législatif achève d'anéantir les corporations religieuses est aussi

lische Religion vor der Zerstörung zu bewahren und weiterhin die freie Religionsausübung zu gewährleisten.⁵⁵⁾ Gleichzeitig ging von der Provinz eine von einigen Volksvertretern propagierte Entchristlichungsbewegung aus.⁵⁶⁾ Unter ihrem Einfluß, dem sich auch der Konvent nicht verschließen konnte und wollte, machte die Verweltlichung des Staates immer schnellere Fortschritte. Frankreich wurde planmäßig dechristianisiert. Das Dekret vom 28.10.1793 untersagte allen Priestern und Ordensleuten die Ausübung des Lehrberufes. Indessen bereitete das "Comité de l'instruction publique" einen umfassenden Plan für einen weltlichen Unterricht vor. Die Gedanken CONDORCETS⁵⁷⁾ begannen, wenn auch teilweise unter ganz anderen Voraussetzungen, Früchte zu tragen. Am 15. Brumaire an II (5.11.1793) forderte Marie-Joseph CHENIER in einer vom Konvent lebhaft begrüßten Rede, den Katholizismus durch die Religion des Vaterlandes zu ersetzen. Fünf Tage später fand in Notre Dame in Anwesenheit des Konvents jenes berühmt-berüchtigte Freiheitsfest statt, bei dem der Vernunft in Gestalt einer Schauspielerin göttliche Ehren erwiesen wurden. Nun breitete sich der atheistische "culte de la raison" auch in der Öffentlichkeit rasch aus.⁵⁸⁾ Seit dem 24.11.1793 galt nur mehr der republika-

celui où il doit faire disparaître à jamais tous les costumes qui leur étaient propres, et dont l'effet nécessaire serait d'en rappeler le souvenir, d'en retracer l'image ou de faire penser qu'elles existent encore, décréte ..." (bei GIACOMETTI aa0).

- 55) AULARD, Politische Geschichte der Französischen Revolution, 1924, S. 385.
- 56) So behauptete z.B. der nach Nevers entsandte Volksvertreter FOUCHE in einer Proklamation vom 26.9.1793, er sei vom Konvent beauftragt, "an Stelle der abergläubischen und heuchlerischen Kulte, an denen das Volk leider noch hänge, den Kult der Republik und der natürlichen Moral zu setzen" (AULARD, aa0., S. 381 f.).
- 57) Vgl. oben S. 137.
- 58) AULARD p. 385 bezeichnet den Kult der Vernunft als ein Hilfsmittel der nationalen Verteidigung gegen den katholischen Klerus. Das ist einseitig gesehen. Mit diesem Kult sollte der Republik eine ideologische Grundlage gegeben werden, die die bisherige Basis des katholischen Glaubens zu ersetzen hatte. Die eine Nation sollte eine Religion, nämlich den Kult der Vernunft haben.

nische Kalender, der die Zehn-Tage-Woche einführt und die Heiligennamen des christlichen Kalenders durch Begriffe aus Technik und Landwirtschaft ersetzt. Damit waren die Sonntage abgeschafft und die kirchlichen Feiertage jedes offiziellen Charakters beraubt.⁵⁹⁾ Über den Friedhofstoren mußte die Inschrift "Der Tod ist ein ewiger Schlaf" angebracht werden.⁶⁰⁾ Das Dekret vom 5. Frimaire an II (26.11.1793) ordnete die Schließung sämtlicher Kirchen, und zwar aller Religionen, an, da der Staatskult an ihre Stelle getreten war.⁶¹⁾ Obwohl die Verfassung von 1793 allen Franzosen die Freiheit der Kultausübung zusicherte,⁶²⁾ hielt die Verfolgung der frommen Priester und Katholiken in unverminderter Schärfe an. Zwar ersetzte ROBESPIERRE den atheistischen Vernunftkult durch den deistischen "culte de l'Etre Suprême", die von ROUSSEAU erdachte "religion civile", und erklärte sie am 17.5.1794 zur neuen Staatsreligion. Aber für das Verhältnis des Staates zur Kirche bedeutete der Umstand, daß der Konvent am 20. Prairial an II (8.6.1794) in einem glanzvollen Fest statt der Göttin der Vernunft nun dem Höchsten Wesen huldigte, keine Änderung: Die Kirche wurde weiterhin unterdrückt. Nur langsam setzte sich unter den Abgeordneten die Einsicht durch, daß der Versuch, den katholischen Glauben zu vernichten, diesen nur gestärkt habe. Die überwältigende Mehrheit des französischen

59) Fabre d'ÉGLANTINE, der Schöpfer der republikanischen Feiertage, bemerkte dazu in seinem Bericht vor dem Nationalkonvent: "... Une longue habitude a rempli la mémoire du peuple d'un nombre considérable d'images, qu'il a longtemps vénérées et qui sont encore aujourd'hui la source des erreurs religieuses; il est donc nécessaire de substituer à ces visions de l'ignorance les réalités de la raison et au prestige sacerdotal la vérité de la nature." (zitiert bei BERARD p. 84). Der republikanische Kalender galt offiziell bis zum 31.12.1805.

60) LEFLON, p. 118.

61) ERDMANN, Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus, S. 76.

62) Art. 122 des Acte constitutionnel vom 24.6.1793 lautet: "La constitution garantit à tous les Français ... le libre exercice des cultes ..." (GIACOMETTI, S. 24).

Volkes wollte religiösen Frieden und verlangte die Wiederherstellung des katholischen Kultes und der Kultusfreiheit.⁶³⁾

c) Die Trennung von Staat und Kirche unter dem Direktorium.

aa) Die Trennungsgesetze.

Wie bereits⁶⁴⁾ betont, war der Nationalversammlung der Gedanke einer Trennung von Staat und Kirche fremd. Vielmehr beseelte gerade die Idee der Einheit von Nation und Religion die Abgeordneten und selbst die "philosophes". Nur ganz vereinzelt tauchten Vorschläge auf, die auf eine Trennung hienzielten. André CHENIER forderte sie am 22.10.1791 in einem Brief an den "Moniteur"⁶⁵⁾ und CONDORCET machte ebenfalls den Vorschlag, die Kirche vom Staat zu trennen und diesen zu neutralisieren.⁶⁶⁾ Auch Innenminister CAHIER-CERVILLE deutete in einer Rede am 6.2.1792 vor den Abgeordneten diese Lösung an.⁶⁷⁾ Die Volksvertretung stand aber noch 1792 diesen Vorschlägen ablehnend gegenüber. Sie protestierte heftig gegen den Antrag CAMBONS vom 16.11. des gleichen Jahres, der im Interesse der finanziellen Gesundung Frankreichs die Abschaffung der Priesterbesoldung empfohlen hatte, und wies ihn zurück.⁶⁸⁾

63) Vgl. BERARD, der bemerkt: "... en un mot un cri général de liberté retentissait dans tout le pays." (p. 95).

64) Vgl. oben S.142.

65) "... Est-ce à l'Assemblée nationale à réunir les sectes et à peser les différents? Nous ne serons délivrés de l'influence de pareils hommes (sc. les intolérants) que quand l'Assemblée nationale aura maintenu à chacun la liberté entière de suivre et n'en payera d'autre ... En un mot, les prêtres ne troublent point les Etats quand on ne s'occupe point d'eux; et ils les troublent toujours quand on s'occupe et de quelque manière qu'on s'en occupe." (zitiert bei BERARD, p. 102).

66) Vgl. oben S.139.

67) "Il n'y a point en France de religion nationale. Chaque citoyen doit jouir librement du droit d'exercer telle pratique religieuse que sa conscience lui prescrit, et il serait à désirer que l'époque ne fut pas éloignée où chacun payera son culte." (zitiert bei BERARD, p. 103).

68) Vgl. ROTHENBÜCHER, S. 199.

CAMBON brachte jedoch zwei Jahre später wieder seinen Plan vor. Die finanzielle Lage Frankreichs war inzwischen hoffnungslos geworden, und der Versuch, die Kirche in den neuen Staat einzuordnen, war gescheitert. Als CAMBON am 2. Sansculottide an II (18.9.1794) bei einem Finanzbericht erneut eine Unterdrückung der Priestergehälter vorschlug, stimmte der Konvent zu und beschloß: "La république française ne paie plus les frais ni les salaires d'aucun culte." Damit war der erste Schritt zur Trennung getan.⁶⁹⁾ Mit der Unterdrückung der Priestergehälter war auch die die Besoldung festlegende Zivilkonstitution des Klerus hinfällig geworden.⁷⁰⁾ Damit hatte man der konstitutionellen Kirche ebenfalls die finanzielle Grundlage entzogen.

Das staatskirchenrechtliche Terrain war nun frei für eine grundsätzliche Entscheidung des Gesetzgebers. Diese Entscheidung orientierte sich an zwei Gesichtspunkten: Das Direktorium wünschte die Vernichtung der katholischen Kirche und machte aus seiner kirchenfeindlichen Haltung kein Hehl.⁷¹⁾ Andererseits wollte es den Gläubigen die Feier ihres Kultes nicht verwehren, wenngleich es dessen freie Ausübung nur vorläufig und in engen Grenzen zu gestatten beabsichtigte. Es beauftragte den protestantischen Abgeordneten Boissy d'ANGLAS mit dem Entwurf eines Gesetzes, das die Trennung von Staat und Kirche einführen sollte.⁷²⁾ In seinem Bericht vom 3. Ventôse an III (21.2.1795) deutete d'ANGLAS bereits den Geist des Ge-

69) AULARD, *La Séparation de l'Eglise et de l'Etat* (1794-1802), *Revue de Paris* IV, 3 (1897), p. 117, scheint anzunehmen, daß die Trennung damit vollzogen gewesen sei. Durch dieses Gesetz wurde lediglich ein bereits bestehender Zustand sanktioniert, weil die geschwächte Staatskasse schon seit geraumer Zeit an die Priester keine Gehälter mehr gezahlt hatte. Das Hauptmotiv des Gesetzes wird also wohl ein rein finanzielles gewesen sein.

70) BERARD, p. 110.

71) AULARD, *Politische Geschichte der Französischen Revolution*, S. 534 f.

72) Über Boissy d'ANGLAS und überhaupt zur Rolle des französischen Protestantismus während der Revolution vgl. POLAND, *French Protestantism and the French Revolution*, 1957. D'ANGLAS war ein deistischer "philosophe", der seinen protestantischen Glauben längst abgelegt hatte und den Untergang der katholischen Kirche wünschte (vgl. BERARD, p. 136).

setzes an:⁷³⁾ Es stütze sich auf zwei Pfeiler, die öffentliche Polizei und den Unterricht. Wenn die Regierung den Fanatismus zum Schweigen gebracht habe, werde eine umfassende Erziehung dem Aberglauben die Vernunft folgen lassen.⁷⁴⁾ Man müsse alles vermeiden, was den Fanatismus nähren könne. Deshalb sei er aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen; überhaupt müsse ihm alles verwehrt werden, was auf eine politische Existenz hinziele. Der Kult, der den Menschen sogar dazu gebracht habe, seine eigenen Ketten anzubeten, sei nun aus der Regierung verbannt und werde nie wiederkehren.⁷⁵⁾ Der Bericht spiegelt deutlicher als das Gesetz selbst dessen Motive wider und zeigt klar die Beweggründe, die zur Trennung führten und die sie ausgestalten wollten: Da es nicht gelungen ist, die Kirche im Staat aufgehen zu lassen, und da auch der Versuch, den katholischen Glauben gewaltsam oder durch eine Ersatzreligion zu zerstören, fehlgeschlagen ist, muß man zu anderen Mitteln greifen. Man muß das Volk aufklären und unterrichten, seine Vernunft entfalten und eine Bürgerreligion mit glanzvollen Festen schaffen. Dann wird schließlich die Vernunft über den Irrtum, den finsternen "fanatisme" siegen. Boissy d'ANGLAS gewährt in seinem Gesetzentwurf der Kirche zwar die Freiheit, aber eine sehr knapp bemessene Freiheit und Unabhängigkeit.⁷⁶⁾

Die drei grundlegenden Bestimmungen des "Décret relatif à la Séparation de l'Etat et de l'Eglise"⁷⁷⁾ sind die Kultusfreiheit

73) Die Rede ist wiedergegeben bei BERARD, p. 141 ff.

74) "Votre Gouvernement ferme imposera silence au fanatisme, l'instruction universelle fera succéder la raison à la superstition ... Ainsi vous consommez la révolution commencée par la philosophie." (BERARD, p. 149).

75) "Citoyens, le culte a été banni du gouvernement, il n'y rentrera plus, vos maximes doivent être à son égard celle d'une tolérance éclairée, mais d'une indépendance parfaite ... Vous leur refusez tout ce qui tiendrait à une existence politique, tout ce qui leur donnerait la puissance monstrueuse des corporations ..." (BERARD, aa0).

76) BERARD, p. 151.

77) Bei GIACOMETTI, S. 24-25. Das Dekret wurde am 3 Ventôse an III (21.2.1795) erlassen.

in Art. 1, die Gleichheit aller Kulte in Art. 12 und die Unterdrückung des Kultusbudgets in Art. 2. Insoweit bringt das Gesetz nichts Neues und steht in Einklang mit der Verfassung und der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789.

Charakteristisch für die Art und für den Geist der Trennung sind jedoch einige andere Bestimmungen des Gesetzes. Art. 4 verbietet Kultzeremonien an der Öffentlichkeit.⁷⁸⁾ Nach Art. 5 anerkennt das Gesetz keinen Kultusdiener. Das öffentliche Tragen von Gewändern, die für religiöse Zeremonien bestimmt sind, ist verboten.⁷⁹⁾ Religiöse Zeichen dürfen weder äußerlich sichtbar noch an öffentlichen Orten angebracht werden, noch darf eine Inschrift auf einen Ort hinweisen, der ihnen gewidmet ist. Desgleichen ist eine Ankündigung, die Bürger dorthin einlädt, untersagt (Art. 7).⁸⁰⁾ Art. 9 verbietet jede ewige Schenkung oder Rente zugunsten der Kirche.⁸¹⁾ Art. 3 und 8, die es Staat und Gemeinden verbieten, dem Kult Örtlichkeiten zur Verfügung zu stellen, stehen formell im Einklang mit dem Grundsatz der Trennung. Art. 6, der jede Versammlung von Bürgern zu Kultuszwecken polizeilicher Aufsicht unterstellt, beschränkt die Überwachung auf Zwecke der allgemeinen Sicherheit. Das Gesetz schweigt aber über die Freiheit der Vereinigung zur Ausübung des Kultus. Die Väter des Gesetzes scheinen ihr ablehnend gegenübergestanden zu haben.⁸²⁾

78) Art. 4: Les cérémonies de tout culte sont interdites hors de l'enceinte choisie pour leur exercice. Dazu mit Recht BERARD, p. 152: "... une entrave à la liberté des citoyens."

79) Art. 5: La loi ne reconnaît aucun ministre du culte. Nul ne peut paraître en public avec les habits, ornements ou costumes affectés à des cérémonies religieuses.

80) Art. 7: Aucun signe particulier à un culte ne peut être placé dans un lieu public ni extérieurement, de quelque manière que ce soit. Aucune inscription ne peut désigner le lieu qui lui est affecté. Aucune proclamation ni convocation ne peut être faite pour y inviter les citoyens.

81) Dazu bemerkt BERARD sarkastisch: "C'est presque dire: l'exercice du culte est libre, mais il est défendu de se procurer les moyens de le célébrer."

82) BERARD, p. 170.

Um die rechtlichen Unsicherheiten, die nach dem Erlaß des Trennungsgesetzes für den wieder kräftig aufblühenden katholischen Kult entstanden waren, zu beheben, erließ der Nationalkonvent am 11. Prairial an III (30.5.1795) das "Décret sur l'exercice des cultes"⁸³⁾. Es hob praktisch Art. 3 des Trennungsgesetzes, der dem Staat untersagt hatte, dem Kult oder den Priestern irgendwelche Räumlichkeiten zu überlassen, wieder auf: also ein Zugeständnis an die Praxis.⁸⁴⁾ Das "Décret sur l'exercice et la police extérieure des cultes"⁸⁵⁾ atmete allerdings wieder den strengen Geist der Trennung und fiel obendrein noch in staatskirchentümliche Dimensionen zurück, da es in Art. 5 ff. von den Geistlichen einen Eid auf die neue Verfassung verlangte,⁸⁶⁾ für dessen Nichtablegen strenge Strafen angedroht waren. Zur Frage der Kultkosten wurden rigorose Ausführungsbestimmungen erlassen, die jede Verwendung öffentlicher Gelder oder staatlichen Eigentums für Kultzwecke unterbinden sollten (Art. 9-12). Die Orte, an denen keine Kultzeichen angebracht werden durften, wurden minutiös aufgezählt (Art. 13-15)⁸⁷⁾, desgleichen die Stellen, an denen Kultzeremonien verboten waren. In Privathäusern z.B. durften Kultzeremonien nur vor nicht mehr als zehn Personen gehalten werden (Art. 16-19). Jede Veröffentlichung von Schreiben eines nicht in Frankreich lebenden Kultdieners⁸⁸⁾ außerhalb der Kirchen war verboten (Art. 22). Art. 23 bestrafte alle Geistlichen, die Bürger zu

83) Bei GIACOMETTI, S. 25 f.

84) Wie die Praxis aussehen sollte, zeigt freilich Art. III, der in Paris für jedes der 12 Arrondissements ein gottesdienstliches Gebäude zur Benutzung durch die alten Kulte freigab: also nur 12 Kirchen für die Hauptstadt!

85) Bei GIACOMETTI, S. 26 ff.

86) Er lautete: "Je reconnais que l'universalité des citoyens français est le souverain et je promets soumission et obéissance aux lois de la République."

87) Z.B. Art. 13: Aucun signe particulier à un culte ne peut être élevé, fixé et attaché en quelque lieu que ce soit, de manière à être exposé aux yeux des citoyens, si ce n'est dans l'enceinte destinée aux exercices de ce même culte, ou dans l'intérieur des maisons de particuliers, dans les ateliers ou magasins des artistes et marchands, ou les édifices publics destinés à recueillir les monuments des arts.

88) Damit waren der Papst und die im Exil lebenden Bischöfe gemeint.

Handlungen gegen den neuen Staat beeinflussten. Der Erwähnung wert sind auch Art. 20 und 21, die das Personenstandswesen betrafen. Kein staatlicher Beamter durfte Bescheinigungen oder Urkunden beachten, die ein Kulldiener in Personenstandssachen ausgestellt hatte. Ebenso wenig durfte er in seinen Akten religiöse Zeremonien erwähnen oder ihre Beobachtung verlangen.

Hand in Hand mit dieser Sondergesetzgebung, die das Wirken der katholischen Kirche drastisch einschränken sollte, ging ein verschärfter Kampf gegen die Kirche. "Freie" und konstitutionelle Geistliche wurden unterschiedslos verfolgt und deportiert, der Verkauf der Kirchengebäude wurde energisch vorangetrieben und die Ausführung der Trennungsgesetze sorgfältig überwacht. Zugleich verfügte der Konvent auf LAKANALS Bericht hin am 27. Brumaire an III (17.11.1795) die Einführung des Laienunterrichts in den Volksschulen. Anstelle eines Religionsunterrichts fand ein Unterricht über die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, die Verfassung und die "republikanische Moral" statt.⁸⁹⁾ Das Direktorium führte den Katechismus der Philanthropen als Schulbuch ein.⁹⁰⁾ Mochte auch die Religions- und Kultusfreiheit auf dem Papier gesetzlich garantiert sein, Nationalkonvent und Direktorium zeigten ganz offen, auf welcher Seite sie standen. Sie förderten nach Kräften die Dekaden-Feste und verfolgten beharrlich die ROUSSEAU'sche Idee der "religion civile", die den katholischen Kult ersetzen und Frankreich entchristlichen sollte. Unter diesen Umständen konnte das Trennungssystem keinen Frieden zwischen Staat und Kirche bringen.

bb) Das laizistische System

Das durch die Trennungsgesetze des Direktoriums geschaffene Bezugssystem zwischen Staat und Kirche enthält bereits die Grundzüge des laizistischen Trennungssystems, das die Dritte Republik seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts planmäßig aufgebaut hat⁹¹⁾: Der Staat gewährleistete die Re-

89) AULARD, Politische Geschichte der Französischen Revolution, S. 439.

90) AULARD, S. 541.

91) ROTHENBÜCHER, S. 201.

ligions- und Kultusfreiheit, beseitigte die öffentlich-rechtliche Stellung der Religionsgemeinschaften und entzog ihnen jegliche Unterstützung. Darüber hinaus erließ er Bestimmungen, die dem Trennungssystem den laizistischen Charakter verliehen:

1. Er verstaatlichte und verweltlichte das Personenstands- und Erziehungswesen: Er führte die Ehescheidung ein und verbot seinen Beamten, religiösen Vorgängen, die den Personenstand betreffen, eine rechtliche Bedeutung beizumessen oder sie auch nur festzustellen. Er verbot den Geistlichen jede Lehrtätigkeit und schaffte den Religionsunterricht ab. Er entkleidete die Friedhöfe ihres religiösen Charakters. Er beseitigte die kirchlichen Feiertage und setzte an ihre Stelle den republikanischen Kalender und die Zehn-Tage-Woche.
2. Er verdrängte durch eine Sondergesetzgebung, die die Freiheit der Religionsausübung auf die Kultgebäude beschränkte, die herkömmlichen Kulte, also die katholische Kirche, aus der Öffentlichkeit: Er verbot religiöse Zeremonien, das Tragen religiöser Kleidung und das Zeigen religiöser Embleme außerhalb der Gotteshäuser. Außerdem erschwerte er die finanzielle Unterstützung der Kulte durch ihre eigenen Mitglieder.
3. Er identifizierte sich mit einer von ihm praktisch als Staatsideologie behandelten natürlichen "republikanischen" Moral, einer Art "religion civile" ROUSSEAU'scher Prägung. Da diese säkulare Weltanschauung jede metaphysische Bindung ablehnte und nur den vernünftigen Menschen in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung stellte, bekämpfte der Staat die Offenbarungsreligionen als "fanatisme" und für die Gesellschaft schädlichen Aberglauben. Um seine Bürger im Geist dieser "republikanischen" Moral zu erziehen, setzte er die Belehrung darüber an die Stelle des Religionsunterrichts und ließ diese Moral über die Revolutionskulte ge-

staltend auf das öffentliche Leben einwirken.⁹²⁾

Dieses Trennungssystem beruhte auf der Staatsauffassung der Republik. Der von ihr vertretene, unerhört kraftvolle Begriff der politischen Souveränität duldet nicht, daß noch andere Kräfte als der Staat an der Beherrschung der öffentlichen Ordnung partizipierten.⁹³⁾ Er war eng verbunden mit der Idee des säkularisierten Nationalstaates, der seine Entstehung und Legitimität durch eine etatistische Ideologie rechtfertigte, die ihn nur auf den Willen des Menschen zurückführte und jede metaphysische Bindung ablehnte. Beide Komponenten mußten es als die Pflicht des Staates erscheinen lassen, den gesellschaftlichen und politischen Bereich ausschließlich zu beherrschen und nach seinen Ordnungsvorstellungen zu gestalten.

Für die Kirche war in diesem System kein Platz mehr: Sie forderte auf Grund ihres theologischen Selbstverständnisses als "societas perfecta" das Recht, zwar im Staat, aber unabhängig von ihm wenigstens als gesellschaftlich anerkannte Gestaltungsmacht zu existieren. Dieses Recht konnte ihr der souveräne Staat unter keinen Umständen zubilligen. Zugleich erhob die Kirche auch ihre geistlichen Ansprüche auf den Menschen, den der neue Staat völlig für sich und seine Ideologie in Beschlag nehmen wollte. Die gegensätzlichen Ausgangspunkte und Ausschließlichkeitsansprüche der Offenbarungsreligion und der republikanischen Weltanschauung machten eine Koexistenz unmöglich.

Das Trennungssystem der Französischen Revolution hat nicht den Perfektionismus der Dritten Republik erreicht. Dazu waren die Zeit zu kurz und die Ideen zu neu. Außerdem weist es noch unverkennbare Spuren gallikanischen Denkens auf: Der politische Treueid der Priester und die Überwachung sowohl der kirchlichen Veranstaltungen wie des Verkehrs der Gläubigen mit nicht

92) MURRAY, The Church and Totalitarian Democracy, Theological Studies XIII (1952), p. 525 ff., spricht anschaulich von einer "apostasy of public power" (p. 529).

93) Vgl. Art. 3 der "Déclaration des droits de l'homme et du citoyen": "Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément."

in Frankreich lebenden Oberen zeigen, daß sich die Revolution noch nicht zu einer vollkommenen Unabhängigkeit der Kirche durchringen konnte. Auf den sich überstürzenden Gesetzen und den sie ständig begleitenden Gewaltakten konnte kein dauerhaftes "System der Trennung" von Staat und Kirche entstehen. Bemerkenswert für die Herausarbeitung der Idee des laizistischen Staates ist diese Trennungsepoche, weil sie der "erste große Versuch einer Trennung in einem romanischen Staat mit staatskirchlicher Vergangenheit"⁹⁴⁾ war, und weil die neuen Ideen rein und kaum durch politische Zweckmäßigkeitserwägungen verdeckt in der Gesetzgebung zum Ausdruck kamen.

2. Die Trennung von Staat und Kirche in der Dritten Republik.

a) Der ideologische und politisch-historische Hintergrund.

NAPOLEON kehrte durch das Konkordat,⁹⁵⁾ das er am 18. Germinal an X (8.4.1802) mit PIUS VII. schloß, praktisch wieder zu den staatskirchlichen Verhältnissen am Anfang der Revolution zurück. Wie jedoch der Vorspruch zum Konkordat zeigt, bestand nun nicht mehr jene absolute Einheit von Staat und Kirche wie im Ancien régime: Die Republik anerkannte lediglich, daß die römisch-katholische Religion das Bekenntnis der großen Mehrheit der französischen Bürger war.⁹⁶⁾ NAPOLEON verzichtete aber nicht darauf, dieses Zugeständnis an die Kirche mit einer Erneuerung gallikanischer Traditionen zu verbinden: Er unterwarf die Kirche durch eine Reihe von Bestimmungen einer strengen staatlichen Aufsicht.⁹⁷⁾ Er beging freilich nicht den Fehler

94) ROTHENBÜCHER, S.205.

95) Bei GIACOMETTI, S.31 ff.

96) "Le Gouvernement de la République française reconnaît que la religion catholique apostolique et romaine est la religion de la grande majorité des citoyens français" ("eam esse religionem, quam longe maxima pars civium Gallicanae Reipublicae profitetur", ASS XXXVIII 1905/06 Anhang S.141ff., zitiert bei GIACOMETTI, S.32).

97) Dies geschah in den sog. Organischen Artikeln (bei GIACOMETTI, S.33 ff.), die in Zusammenhang mit dem Konkordat als französisches Gesetz ergangen waren. Sie wurden zwar vom Papst nicht anerkannt, da die französische Regierung sie einseitig erlassen hatte, aber unter Protest hingenommen.

der Nationalversammlung, in die inneren Verhältnisse der Kirche einzugreifen, sondern berücksichtigte in der rechtlichen Gestaltung des Verhältnisses zu ihr ihre besondere hierarchische Verfassung und ihre Dogmen. Die Wiederherstellung des Ansehens und der Stellung der Kirche nach der Revolution darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die dreizehn Jahre des Umbruchs die Kirche schwer erschüttert hatten. Noch schlimmer als die materiellen und personellen Einbußen wog die Entchristlichungsbewegung, die nun zwar nicht mehr von der Regierung gefördert wurde, in ihren Auswirkungen aber erst jetzt voll zum Tragen kam. Immerhin hatte die Mehrheit aller Franzosen seit fast einem Jahrzehnt aller Heilmittel der Kirche entbehrt und sich an diesen Zustand gewöhnt.⁹⁸⁾ Daran konnte auch die Charte constitutionnelle vom 9.6.1814, mit der die wieder auf den französischen Thron zurückgekehrten Bourbonen die katholische Religion zur Staatsreligion erhoben und damit einen der sehnlichsten Wünsche von Adel und Episkopat erfüllten, nichts ändern.⁹⁹⁾ Die Restauration wurde zu einer Blütezeit des Antiklerikalismus.¹⁰⁰⁾ Der religions- und kirchenfeindliche Charakter der Julirevolution von 1830 zeigte ganz deutlich, auf welcher Seite die Mehrheit des Volkes stand. Der "Bürgerkönig" LOUIS PHILIPPE, der sein Königtum aus der

98) Im ganzen Land herrschte ein erschreckender Priestermangel; um 1800 gab es nur mehr etwa 5000 Geistliche. Selbst nach Abschluß des Konkordats wurden jährlich nicht über 40 geweiht, während es vor der Revolution im Jahr 6000 Priester waren (MADELIN, Histoire du Consulat et de l'Empire, Bd. IX, S. 209, 1948; zitiert bei ZYWCZYNSKI, S. 99). Die Schriften der Aufklärung erlebten einen ungeahnten Aufschwung: Von 1814 bis 1824 erschienen nicht weniger als 15 Ausgaben VOLTAIRES und 13 ROUSSEAUS, im Ganzen etwa 1598000 bzw. 480500 Bände, ganz abgesehen von Volksausgaben, Blütenlesen und Ähnlichem (WEILL, Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle, 1925, p. 31). LUDWIG XVIII. konnte deshalb mit vollem Recht dem Papst 1816 sein Leid klagen: "Alle gegen die Religion und die Gesellschaftsordnung gerichteten Lehren greifen im Bereich meines Landes um sich" (CONSTANT, Le Réveil religieux en France au début du XIXe siècle, Revue d'Histoire Ecclésiastique 29 (1933) p.905)

99) Art. V: "Chacun professe sa religion avec une égale liberté et obtient pour son culte la même protection." Art. VI: "Cependant la religion catholique apostolique et romaine est la religion d'Etat." (bei GIACOMETTI, S. 63).

100) GURIAN, S. 84.

Souveränität des Volkes ableitete, beseitigte die Stellung der katholischen Religion als Staatsreligion.¹⁰¹⁾ Auch die Verfassung von 1848 kannte keine Staatsreligion mehr.¹⁰²⁾

Die Verfassung von 1852 zeigte in ihrem 1. Artikel bereits wieder die Rückbesinnung auf die Grundsätze der Französischen Revolution.¹⁰³⁾ Ungeachtet dessen dehnte die Kirche ihren gesellschaftlichen und politischen Einfluß immer weiter aus. Der mächtigste Vorstoß gelang ihr mit dem Unterrichtsgesetz vom 15.3.1850.¹⁰⁴⁾ Es räumte der Kirche über den sogenannten "conseil supérieur" in Schulfragen eine große Einflußmöglichkeit ein und gestattete jedem Geistlichen, auch wenn er keine Universitätsgrade nachweisen konnte, nicht-staatliche Schulen zu eröffnen. Vor allem den Orden erschloß sich dadurch ein ideales Betätigungsfeld.¹⁰⁵⁾ Für diesen äußerlich anwachsenden Einfluß der Kirche bedeutete der Aufstand der Pariser Kommune im Jahr 1871, in dessen Verlauf erneut die Trennung von Staat und Kirche proklamiert wurde, eine erste Warnung.¹⁰⁶⁾ Dieser kurz-

101) Art. 6 der Charte constitutionnelle vom 14.8.1830 lautete: "Les ministres de la religion catholique, apostolique et romaine, professée par la majorité des Français, et ceux des autres cultes chrétiens, reçoivent des traitements du trésor public"(bei GIACOMETTI, S. 65).

102) Art. 7: "Chacun professe librement sa religion, et reçoit de l'Etat, pour l'exercice de son culte, une égale protection. Les ministres, soit des cultes actuellement reconnus à l'avenir, ont le droit de recevoir un traitement de l'Etat"(bei GIACOMETTI, S. 79).

103) "La Constitution reconnaît, confirme et garantit les grands principes proclamés en 1789, et qui sont la base du droit public des Français." (bei GIACOMETTI, S. 94).

104) Abgedruckt bei GIACOMETTI, S. 79 ff.

105) Von den 4,9 Mill. französischer Schulkinder unterrichteten die Orden in den 70er Jahren etwa 2,2 Mill. 1876 besuchten allein 70000 Schüler geistlich geleitete Mittelschulen (SCHURER, Aristide Briand und die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich, 1939, S. 19).

106) "Décret de la Commune relatif à la Séparation" vom 2.4.1871: "La Commune de Paris Considérant que le premier des principes de la République française est la liberté; Considérant que la liberté de conscience est la première des libertés; Considérant que le budget des cultes est contraire au principe puisqu'il impose les citoyens contre leur propre foi; Considérant en fait que le clergé a été

lebige Versuch einer Trennung von Staat und Kirche war ein unübersehbares Anzeichen jener kirchenfeindlichen, freidenkerischen Strömung, die in der Hauptstadt einen besonders fruchtbaren Nährboden gefunden hatte.¹⁰⁷⁾

Seit der Niederlage von 1870/71 wurde der Ruf nach Trennung von Staat und Kirche immer lauter und eindringlicher. Zwei Richtungen erhoben ihn: Auf der einen Seite die republikanische Partei. Sie hatte die Trennung bereits 1869 in ihr Programm aufgenommen¹⁰⁸⁾ und stand der Kirche wegen ihrer monarchistischen Neigungen mißtrauisch gegenüber. Für den Klerus war die Zeit des Bundes von Thron und Altar die glanzvollste Epoche Frankreichs gewesen, waren Autorität und Tradition des legitimen Königtums gottgewollt; die Menschen hatten kein Recht, ihre Führer selbst zu wählen. Diese Vorstellungen mußten mit den republikanischen Grundsätzen der Volkssouveränität und des demokratisch-liberalen Staates schärfstens zusammenprallen. Es hatte freilich nicht an Versuchen gefehlt, die Kirche mit der Republik zu versöhnen.¹⁰⁹⁾ Aber der größere Teil des französischen Klerus ließ sich nicht von seiner monarchistischen Grundhaltung abbringen. Er betrachtete selbst
Männer

le complice des crimes de la monarchie contre la liberté,
Décrète:

Art. 1: L'Eglise est séparée de l'Etat.

Art. 2: Le budget des cultes est supprimé.

Art. 3: Les biens dits de mainmorte, appartenants aux
congrégations religieuses, meubles ou immeubles,
sont déclarés propriétés nationales ..."

(GIACOMETTI, S. 97 f.).

107) TAINE schreibt in seinem Werk "Les origines de la France contemporaine" (Die Entstehung des modernen Frankreich 3 Bde., 1936, Bd. III, S. 309): "Bei den jetzigen hauptstädtischen Ladenbesitzern, Arbeitern und kleinen Beamten ist nichts so mißliebig wie die katholische Kirche, weil diese sich unter der Restauration und dem zweiten Kaisertum mit rückschrittlichen Regierungen verbündete, und weil beide Male die Geistlichkeit das wirksamste Werkzeug und die Hauptstütze der Unterdrückung war."

108) ROTHENBÜCHER, S. 229. Das von GAMBETTA aufgestellte "Programm von Belleville" forderte u.a. Aufhebung des Kultusbudgets, Trennung von Staat und Kirche, weltlichen, pflichtmäßigen und unentgeltlichen Grundschulunterricht, vgl. SCHURER, S. 13.

109) Vgl. dazu besonders MAIER, S. 175 ff. (Liberaler Katholizismus und christliche Demokratie) und GURIAN, S. 101 ff.

wie LAMENNAIS mit unverhohlenem Mißtrauen, weil sie ähnliche Ansichten vertraten wie die kirchenfeindlichen Republikaner.

Die andere Richtung sah in der Kirche den weltanschaulichen Feind. Freimaurer und geistige Nachkommen der Enzyklopädisten lehnten eine Religion schlechthin ab und huldigten einem mehr oder minder ausgeprägten Atheismus. Die Positivisten Auguste COMTES unter dessen Schüler LITTRÉ ließen allein die Erfahrung gelten und verwarfen jede Metaphysik als theoretisch unmöglich und praktisch nutzlos. Auch der liberale französische Protestantismus, der wegen seiner positiven Einstellung zur Republik und wegen seiner freigeistigen Ansichten genau den Vorstellungen der leitenden Politiker der Dritten Republik entsprach¹¹⁰⁾, nahm eine scharfe Frontstellung gegen die katholische Kirche ein. So verschieden auch die weltanschaulichen Ausgangspunkte dieser Richtung waren: In der Forderung nach Trennung von Staat und Kirche stimmten sie vollkommen überein. Sie verlangten wie die Republikaner eine weltliche und obligatorische Grundschulerziehung sowie Unterricht in Bürgerkunde, Moral und Wissenschaft.¹¹¹⁾

Beide Richtungen schmolzen in dem jakobinischen Nationalismus, der nach der demütigenden Niederlage von 1871 in ungeahntem Ausmaß wiedererstandener war und sich auf die Grundsätze und Errungenschaften der Französischen Revolution zurückbesann, zusammen. Im Namen der die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verkündenden "Religion der Menschenrechte" von 1789 forderten sie die Verwirklichung der Gewissensfreiheit durch eine umfassende Verweltlichung des öffentlichen Lebens und den systematischen Abbau der privilegierten Stellung der katholischen Kirche in Frankreich. Als diese radikale Richtung 1878 an die Regierung kam, begann sie sofort mit der Verwirklichung ihres Programms.

110) 1879 waren von den zehn Ministern des Kabinetts sechs protestantisch. Vgl. ACOMB, The French Laic Laws (1879-1889). The First Anti-Clerical Campaign of the Third French Republic (Diss.), 1941, p. 56.

111) ACOMB, p. 54.

b) Die "idée laïque".

Die "idée laïque"¹¹²⁾, die als "Laizismus" die ideologische Basis der Dritten Republik werden sollte, war ursprünglich nur von einem scharfen Antiklerikalismus inspiriert: Man wollte der Herrschaft der Kirche auf politischem Gebiet entgegentreten, ohne ihr dabei ihre geistigen Interessen streitig zu machen. Der Staat sollte nicht von den "curés" regiert werden, sondern von Politikern, die - auch im übertragenen Sinn - nicht dem Klerus, sondern dem Laienstand angehörten. So konnte Jules FERRY am 10.6.1881 im Senat sagen, daß der Kampf dem politischen Katholizismus gelte und nicht seinen religiösen Ansprüchen¹¹³⁾, und von dort her ist auch der ursprüngliche Sinn des Kampfrufes GAMBETTAS: "Le cléricalisme, voilà l'ennemi"¹¹⁴⁾ zu verstehen.

Dieser Antiklerikalismus beschränkte sich jedoch nicht auf eine politische Frontstellung. Er machte sich auch zum Spre-

112) Das Wort "laïc" ist sehr jung. Man findet es erstmals 1866 in LITTRÉ's Wörterbuch, wo es definiert ist als "1. Ce qui n'est ni ecclésiastique ni religieux. 2. Ce qui est propre aux personnes laïques." Davon leiteten sich dann die Wörter "laïcisme" und "laïcité" ab. Während "laïcité" ursprünglich "ce qui a un caractère laïc" bedeutete (vgl. den 1877 erschienenen Ergänzungsband zu LITTRÉ's Wörterbuch) und sich später als rein juristischer Begriff aus dem "laïcisme" abspaltete, beinhaltet dieser eine bestimmte Weltanschauung, die der "laïcité" zugrunde liegt, den Laizismus. Vgl. zu diesen Begriffen PRELOT, art. "Laïcité", in: DALLOZ, Encyclopédie Juridique: Répertoire de Droit Public et Administratif, tome II (1959), p. 285; MEJAN, La Laïcité de l'Etat en droit positif et en fait, in: La Laïcité (Bd. IV der Veröffentlichungen des Centre des sciences politiques de l'Institut d'Etudes Juridiques de Nice), 1960, p. 201.

113) "Nous sommes institués pour défendre les droits de l'Etat contre un certain catholicisme, qui n'est point le catholicisme religieux et que j'appelle le catholicisme politique ... Oui, nous avons voulu la lutte anticléricale; mais la lutte religieuse, jamais, jamais!", zitiert bei EMONET, "Laïcisme" in: d'ALÈS, Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique, 4^e éd. 1915, XII, Sp. 1772.

114) GAMBETTA in der Sitzung vom 4.5.1877, zitiert bei EMONET aaO.

cher einer Weltanschauung, die sich gegen die geistigen Ansprüche der Kirche richtete und ihrer Lehre die "Religion der Menschen- und Bürgerrechte" entgegensetzte:¹¹⁵⁾ Die Erkenntnisse der modernen Wissenschaften und die Erfahrung hätten bewiesen, daß der Mensch von Natur aus gut oder zumindest unbelastet sei und bei Gebrauch seiner Vernunft mit sich allein auskommen könne. Er brauche zu seiner Lebensgestaltung weder eine Kirche noch eine von Gott geoffenbarte Religion. Diese Erscheinungen gehörten einer überwundenen Epoche an; denn die Menschheit habe - so der Positivismus - den theologischen und metaphysischen Abschnitt bereits hinter sich gelassen und befinde sich in der wissenschaftlichen Phase. Die Moral des modernen, fortschrittsgläubigen, aufgeklärten Menschen müsse deshalb vollkommen unabhängig von metaphysischen Erwägungen sein. Sie sei - nach einem Wort des späteren Unterrichtsministers Jules FERRY - eine wesentlich menschliche Tatsache, die sich von jedem Glauben unterscheide, der Anfang und Ende der Dinge betreffe.¹¹⁶⁾

Der Laizismus stellte also den Menschen in den Mittelpunkt seines Weltbildes. Darüber hinaus anerkannte er keine trans-

115) Charakteristisch dafür ist das Wort des Abgeordneten Jules DELAFOSSE bei der Beratung des Trennungsgesetzes im Senat (zitiert bei LECOMTE, La Séparation des Eglises et de l'Etat, 1906, p. 348): "La sécularisation de la politique, la laïcisation complète de l'Etat est la consécration nécessaire des principes posés en 1789." Ferdinand BUISSON, einer der glühendsten Verfechter der "idée laïque", schrieb in einem im September 1905 veröffentlichten Aufsatz: "Notre athéisme": "...L'athéisme qu'on nous reproche c'est celui qui consiste à prétendre que la foi en Dieu n'est pas une de ces obligations que la société puisse inscrire dans ses lois. C'est celui qui consiste... 'à exiler Dieu de la terre de France comme un roi détrôné', ce qui signifie ... que nos lois, nos institutions, nos administrations publiques ne sont plus fondées sur les Droits de Dieu mais bien sur les Droits de l'homme, qu'elles n'agissent et ne parlent plus 'au nom de Dieu' ou 'par la grâce de Dieu' mais au nom de la nation et avec une autorité purement humaine..." (abgedruckt in BUISSON, La Foi laïque, 1912, p. 205-206). BESSE hat seinem 1913 erschienenen Werk sogar den Titel "Les religions laïques" gegeben.

116) Zitiert bei ACOMB, p. 45.

zendenten Macht, der das Individuum verantwortlich sei.¹¹⁷⁾ Die Vorstellung, daß nur der sich selbst verantwortliche, sittlich autonome Mensch das Maß aller Dinge und damit sein eigener Gott sei,¹¹⁸⁾ führte ihn zu der Forderung, daß das gesamte öffentliche und private Leben unabhängig von jedem Einfluß durch christliche Einrichtungen, ja selbst durch metaphysische Vorstellungen betrachtet und danach auch gestaltet werden müsse. Von diesem weltanschaulichen Standpunkt aus erstrebte der Laizismus eine völlige Lösung des gesamten öffentlichen Lebens, von Staat, Gesellschaft, Recht, Wissenschaft, Kultur oder Erziehung, von religiösen Bindungen und Einflüssen. Gott mußte aus dem öffentlichen Leben verbannt werden. Das konnte in erster Linie durch die Entmachtung und Privatisierung der Kirche geschehen. Die Religion durfte keine öffentliche Angelegenheit mehr darstellen, sondern mußte zur Privatsache gemacht werden. Dieses Bestreben durfte aber nicht eine Angelegenheit einzelner Schichten oder Persönlichkeiten bleiben, wie es der Enzyklopädismus gelehrt hatte. Vielmehr mußte die Negation des Glaubens die Grundlage des gesamten öffentlichen Lebens bilden.

Die Anhänger der "idée laïque" hofften dieses Ziel durch ein umfassendes staatliches Erziehungsprogramm zu erreichen. Sie

117) Vgl. das Wort des sozialistischen Politikers JAURES: "Es gibt keine geheiligte Wahrheit; jede Wahrheit, die nicht von uns kommt, ist eine Lüge." (zitiert bei LIGOT, *Laïcisme et Laïcité*, 1926, p. 3).

118) Vgl. EMONET, Sp. 1771: "Le rêve laïque c'est l'homme fait Dieu." Ähnlich LIGOT, p. 5: "Niant Dieu, le laïcisme fait de l'homme un Dieu."

Kennzeichnend für diese Vergottung des Menschen ist das "Glaubensbekenntnis" Lucien-Victor MEUNIERS in der Märznummer 1910 der *Annales de la Jeunesse laïque* (wiedergegeben bei LIGOT aaO): "Je crois à l'homme tout puissant, maître du ciel et de la terre, souverain de l'espace et du temps, père de l'avenir, conscient de sa liberté et de sa responsabilité, sûr de sa force, ne voyant autour de lui que des égaux, que des frères, ayant précisé en lui la notion de la solidarité humaine; je crois à la vie; je crois à la vérité; je crois au travail qui finira, quels que soient les obstacles, par faire surgir du sol fécondé par nos laborieux efforts les moissons superbes de liberté et de justice, de lumière et de l'amour."

besaßen ein unbegrenztes Vertrauen in die Aufklärungsfähigkeit der Masse und waren - wie schon ein Jahrhundert vor ihnen CONDORCET - überzeugt, daß die Aufklärung und der Fortschritt der Menschheit sich gegen die Offenbarungsreligionen, die als Privatangelegenheiten scheinbar noch geduldet wurden, schließlich doch durchsetzen würden.¹¹⁹⁾ Deshalb sollte an den Schulen anstelle des bisherigen Religionsunterrichts eine "natürliche" Moral gelehrt werden, die vom Christentum völlig gelöst war und nur vom Menschen ausging. Das Leitbild des "état enseignant" vervollständigt den weltanschaulichen Aspekt der "idée laïque".

Neben dem ideologischen forderte auch das politische Moment der "idée laïque" eine vollkommene Verweltlichung des öffentlichen Lebens und die Verdrängung der Kirche aus ihm.¹²⁰⁾ Sie deckte sich mit der Staatsauffassung der Dritten Republik, der die Wahrung der Einheit und Unantastbarkeit ihrer politischen Souveränität als einer der wichtigsten Grundsätze erschien. Nur die "République une et indivisible" durfte die politische Macht ausüben und die öffentliche Ordnung beherrschen. Alle Parteien und Gruppen innerhalb der Nation, die besondere Gruppeninteressen oder soziale Leitbilder vertraten, wurden ignoriert, es sei denn sie ließen sich im Staat integrieren.¹²¹⁾ Die Kirche als politische und soziale Macht ersten Ranges war von dieser Behandlung nicht ausgeschlossen. Der souveräne Staat konnte nicht zulassen, daß sie als soziale Gesamtheit und geistiger Souverän im Staat, aber unabhängig von ihm existieren wollte. Er verweigerte ihr die Möglichkeit einer Mitwirkung im öffentlichen Leben. Darüber hinaus konnte der Staat auf Grund seiner unbeschränkten Souveränität das Recht für sich in Anspruch nehmen, eigene Ord-

119) GURIAN, S. 252.

120) Vgl. zum Folgenden v. CAMPENHAUSEN, Staat und Kirche in Frankreich, 1962, S. 156 f.; MURRAY, The Church and Totalitarian Democracy, aaO; TALMON, The Origins of Totalitarian Democracy.

121) v. CAMPENHAUSEN, S. 157, berichtet, daß selbst politische Parteien ignoriert wurden: Noch bis in das 20. Jahrhundert hinein war es in Frankreich verboten, eine politische Partei von der Rednertribüne des Parlaments aus zu erwähnen.

nungsvorstellungen durchzusetzen. Da die politischen Führer der Dritten Republik Anhänger der "idée laïque" waren, wurde der Laizismus zur Nationalreligion der Dritten Republik, so wie der Katholizismus die Nationalreligion des Ancien régime gewesen war.¹²²⁾ Hier wird der laizistische Staat seinen Grundsätzen untreu, nämlich der Freiheit des Gewissens und der staatlichen Neutralität.¹²³⁾ Im Namen der Toleranz wird er intolerant, ja geradezu religionsfeindlich. Die "non-confessionnalité" des Staates wird zum Staatsatheismus.

c) Die Trennungsgesetzgebung der Dritten Republik.

aa) Die laizistische Kulturgesetzgebung (1879-1904).

Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Dritten Republik zielte darauf ab, die katholische Kirche aus ihrer Machtstellung zu verdrängen und ihr alle Möglichkeiten zu nehmen, auf das öffentliche Leben gestaltend einzuwirken. Man glaubte das am wirksamsten dadurch zu erreichen, daß man die Bestimmungen des Konkordats sehr engherzig handhabte, um so die Kirche ganz in die Fesseln des Staates zu legen. Zugleich wollte man durch eine gezielte Kulturgesetzgebung die Kirche dort treffen, wo ihre Macht und ihr Einfluß am stärksten und für die Dritte Republik am gefährlichsten waren: im Schul- und Ordenswesen.¹²⁴⁾

122) GURIAN, S. 252, nennt diese zwiespältige Haltung des Staates, der auf der einen Seite vollkommene Neutralität verkündet, auf der anderen Seite aber den Laizismus zur Staatsdoktrin erhebt, um das Volk vor dem "Aberglauben" und seinen Organisationen zu schützen, anschaulich "aggressive laizistische Toleranz".

123) Ebenso SOLTAN, French Political Thought in the 19th Century, 1959, der darauf hinweist, daß die Republik "misses indeed a great opportunity of applying its own principles to the solution of a great problem." (p. 366).

124) Vgl. zum Folgenden ACOMB, The French Laic Laws; SCHURER, S. 18 ff. Nach ACOMB, p. 18, hatte sich das Ordensvermögen von 1850 bis 1879, als die Republikaner endgültig an die Macht gelangt waren, fast verzehnfacht; denn es war von 43 auf 421 Mill. Francs gestiegen. Das Ordenspersonal unterrichtete fast die Hälfte aller französischen Schulkinder und rund 70000 Schüler besuchten geistlich geleitete Mittelschulen (SCHURER, S. 19).

Unterrichtsminister Jules FERRY begründete 1879 den staatlichen höheren Schulunterricht für Mädchen, um der Kirche ihr Monopol auf diesem Gebiet streitig zu machen. Seit dem Gesetz vom 18.3.1880¹²⁵⁾ konnten akademische Grade nur noch von staatlichen Fakultäten verliehen werden; Gleiches galt für das Ablegen bestimmter Prüfungen. Außerdem durften die nicht-staatlichen Hochschulen nicht mehr den Titel "Universität" führen. Das Dekret vom 29.3.1880 verwies den vom Staat nicht genehmigten Jesuitenorden des Landes. Das gleiche Schicksal widerfuhr den Franziskanern und Benediktinern, die es unterlassen hatten, um eine staatliche Genehmigung nachzusuchen.¹²⁶⁾ Seit dem Gesetz vom 17.6.1881 mußten alle Lehrer der nun unentgeltlich gewordenen Grundschule das staatliche Unterrichtspatent (brevet de capacité pour l'enseignement primaire) nachweisen. 1882 wurde der Volksschulunterricht obligatorisch. Gleichzeitig schuf man anstelle des Religionsunterrichts, der nun nicht mehr im Schulgebäude, sondern nur an einem schulfreien Tag außerhalb desselben abgehalten werden konnte, ein neues Fach: den Moral- und Bürgerunterricht.¹²⁷⁾ Am 30.10.1886 wurden die staatlichen Schulen endgültig von staatlichen Lehrkräften übernommen; seit diesem Tage durfte kein geistliches Lehrpersonal mehr in ihnen tätig sein.¹²⁸⁾ Durch die Schulgesetze wurde die Kirche völlig aus dem Unterrichtswesen ver-

125) Die Schulgesetze der Dritten Republik sind abgedruckt bei GIACOMETTI, S. 106 ff.

126) Bezeichnenderweise erfolgten diese Maßnahmen unter Bezugnahme auf ein 1790 ergangenes Gesetz, das im Namen der Menschenrechte die Ordensgelübde verboten hatte, und ein Gesetz aus dem Jahre 1792, in dem die Republik erklärt hatte, daß der freie Staat in seinem Bereich keine autonome Körperschaft dulden dürfe.

127) Art. 1 - L'enseignement primaire comprend: L'instruction morale et civique ...
Art. 2 - Les écoles primaires publiques vaqueront un jour par semaine en outre du dimanche, afin de permettre aux parents de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants l'instruction religieuse, en dehors des édifices scolaires. L'enseignement religieux est facultatif dans les écoles privées (GIACOMETTI, S. 113).

128) Art. 17: Dans les écoles publiques de tout ordre, l'enseignement est exclusivement confié à un personnel laïque (GIACOMETTI, S. 121).

drängt. Die gesetzlich verankerte Unterrichtsfreiheit war auf Grund der die Kirche ausschließenden Sondergesetzgebung praktisch wertlos geworden.¹²⁹⁾

Zur gleichen Zeit entstanden zahlreiche Bestimmungen, deren einziges Ziel es war, den Staat allmählich zu verweltlichen und den Einfluß der Kirche in den öffentlichen Institutionen zu beseitigen. Man begann mit dem Militär als einer "Schule der Nation". 1880 wurde die Militärseelsorge abgeschafft. Nur beim Vorliegen sehr ungünstiger Umstände¹³⁰⁾ stationierte man Geistliche. Außerdem wurde 1889 die Wehrpflicht auch für Theologen, die noch keine Weihe erhalten hatten, eingeführt.¹³¹⁾

1884 wurde die Ehescheidung wieder gesetzlich möglich,¹³²⁾ wofür freilich weniger religionsfeindliche als praktische Gesichtspunkte maßgebend waren. Gleichwohl wurde sie im Parlament unter Berufung auf die Revolutionsgesetzgebung zur Verweltlichung der Gesellschaft gefordert.¹³³⁾ Ebenso wurden 1881 die Friedhöfe neutralisiert.¹³⁴⁾ Ein 1887 ergangenes Gesetz

129) ROTHENBÜCHER, S. 270.

130) Nämlich in entlegenen Garnisonen, in denen mindestens 3000 Mann lagen und die wenigstens drei Kilometer von der nächsten Pfarrkirche entfernt waren (ACOMB, p. 184).

131) Sie betrug drei Jahre. Merkwürdigerweise brauchten Theologen, die einem lehrenden Orden angehörten und sich in dieser Eigenschaft für zehn Jahre an französische Schulen des Orients oder der afrikanischen Kolonien zur Erteilung von Unterricht verpflichteten, nur ein Jahr dienen. Die französischen Schulen im Ausland waren von der laizistischen Schulgesetzgebung ausgenommen, da der Klerus dort nicht gefährlich werden, sondern nur gute kulturelle Dienste leisten konnte.

132) Sie war 1792 durch ein Gesetz eingeführt worden, das 1816 wieder aufgehoben wurde. Seit dieser Zeit war eine Ehescheidung in Frankreich rechtlich nicht möglich.

133) So der Hauptinitiator dieses Gesetzes, NAQUET, in einer Rede vor der Kammer am 8.2.1881 (ACOMB, p. 197).

134) Bereits 1793 war bestimmt worden, daß alle Bürger ohne Unterschied der Konfession auf einem Friedhof zu beerdigt werden sollten.

stellte die Zivilbeerdigung rechtlich der von einem Geistlichen vorgenommenen gleich und sicherte durch Strafandrohung die Ausführung des testamentarischen Willens eines Verstorbenen über die Art und Weise seiner Beerdigung.¹³⁵⁾ Der Gemeinderat war bereits auf Grund eines 1886 ergangenen Gesetzes anstelle der Kirchengemeinde für die Ausstattung bei Beerdigungen zuständig geworden.

Überhaupt setzte die Dritte Republik die Gemeinde immer mehr an die Stelle der Pfarrei. Sie säkularisierte die Verwaltung der Wohlfahrtseinrichtungen, indem sie 1879 die Geistlichen aus den Kommissionen für die Krankenhäuser und die gemeindlichen Sozialinstitutionen entfernte. Man begründete dieses Gesetz damit, daß das Sozialwesen seit der Französischen Revolution eine staatliche Aufgabe geworden sei. Außerdem seien die Priester zur Wahrnehmung dieser Aufgaben nicht befähigt. Ein Gesetz aus dem Jahre 1884, das die rechtlichen Beziehungen zwischen politischer und Pfarrgemeinde regelte, schloß die Geistlichen davon aus, in den Gemeinderat gewählt zu werden. Daneben befreite es die Gemeinden davon, für große Reparaturen an Pfarrhäusern oder, wo keine Pfarrhäuser zur Verfügung standen, für das Wohngeld des Ortspfarrers aufzukommen.¹³⁶⁾ Außerdem erhielten die Bürgermeister als Ortspolizeibehörde die gesetzliche Befugnis, zum Zwecke der Aufrechterhaltung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung oder aus Gründen der öffentlichen Gesundheitspflege ("d'assurer le bon ordre, la sûreté et la salubrité publique"), gegen religiöse Veranstaltungen auch in Kirchen und auf Friedhöfen einzuschreiten. Das Glockenläuten blieb zwar im allgemeinen dem innerkirchlichen Bereich vorbehalten. Jedoch war es von nun an auch in Fällen allgemeiner Gefahr möglich. Dabei wurde die Frage, wer den Schlüssel zum Glockenturm besitzen dürfe, minutiös geregelt,

135) Dieses Gesetz enthielt eine bewußte Bevorzugung der freidenkerischen Zivilbeerdigung. Denn selbst wenn der Verstorbene auf dem Totenbett noch seinen Wunsch nach einer kirchlichen Beerdigung geäußert hatte, war das zwecklos, wenn es nicht in Form eines zweiten Testaments geschah, in dem das erste widerrufen wurde.

136) Diese finanzielle Pflicht der Gemeinde bestand aber subsidiär weiter, vor allem, wenn die Mittel der Kirchenfabriken nicht dazu ausreichten.

um jeden Streit zwischen Pfarrer und Bürgermeister zu vermeiden.

Typisch für die laizistische Grundhaltung des Staates war die Verweltlichung des Pantheons¹³⁷⁾, jener Ruhestätte berühmter Franzosen. Hier vermischten sich in seltener Einmütigkeit vaterländische und antiklerikal-kirchenfeindliche Gesinnung. Die Entchristlichung des öffentlichen Lebens wurde fortgesetzt in einem Gesetz vom 13.7.1880, das die gesetzliche Sonntagsruhe aufhob. Sie galt nur für Gerichte, Behörden und für die Beschäftigung von Kindern in der Industrie weiter. Seit 1881 waren mit den Ordensschwwestern auch alle religiösen Zeichen aus den Krankenhäusern entfernt worden. Ein Versuch, die Eidesformel zu säkularisieren und die Kreuze aus den Gerichtssälen zu verbannen, mißlang zwar 1882.¹³⁸⁾ Jedoch verschwand von den Münzen die Aufschrift: "Dieu protège la France".¹³⁹⁾ Am 16.8.1884 erging ein Gesetz, das die Anordnung öffentlicher Gebete bei der Eröffnung der Kammern des Parlaments aufhob.¹⁴⁰⁾ Das Gesetz vom 29.7.1881, das die Pressefreiheit erweiterte, erklärte Beleidigungen eines Kultes oder Angriffe auf ihn straffrei und stellte auch Ausfälle gegen die öffentliche und religiöse Moral nicht mehr unter Strafe. Alle diese Maßnahmen sollten die Kirche systematisch entmachten und aus dem öffentlichen Leben verdrängen, um so den Boden für die Trennung vorzubereiten.¹⁴¹⁾

137) Auch hier diente ein gleicher Akt der Nationalversammlung im Jahre 1791 als Vorbild.

138) Erst das Rundschreiben des Justizministers vom 1.4.1904 beseitigte Kreuze und religiöse Embleme aus den Gerichtssälen (ROTHENBÜCHER, S. 269).

139) Sie wurde gemäß einem Dekret des Jahres 1907 durch die Formel "Liberté, Egalité, Fraternité" ersetzt (ROTHENBÜCHER aaO).

140) Art. III des Verfassungsgesetzes von 1875 hatte sie angeordnet. Seit 1884 wurde es auch üblich, daß staatliche Vertreter bei gottesdienstlichen Handlungen nicht mehr anwesend waren. Von dieser Gepflogenheit hat erst nach dem 2. Weltkrieg de GAULLE Abstand genommen.

141) Der führende Republikaner Paul BERT meinte: "Die Stunde der Trennung wird kommen, haben wir Geduld, fördern wir den Bruch mit der Kirche durch eine Reihe von Maßnahmen, die sie nacheinander schwächen." (zitiert bei SCHURER, S. 21).

Papst LEO XIII. unternahm unter dem Eindruck der Entkonfessionalisierung Frankreichs im letzten Jahrzehnt des vergangenen Jahrhunderts den Versuch, den französischen Katholizismus mit der Dritten Republik auszusöhnen (sog. "ralliement"). Aber seine Aktion führte nicht zu dem von der Kurie erhofften Frieden zwischen Staat und Kirche in Frankreich, sondern brachte nur eine vorübergehende Entspannung. Als sich kurz nach der Jahrhundertwende die Beziehungen wieder verschlechterten, holte der laizistische Staat zu einem neuen Schlag gegen die Kirche aus, dieses Mal gegen die noch bestehenden, genehmigten Orden. Das Vereinsgesetz vom 1.7.1901 schuf in seinem 3. Teil eine die religiösen Kongregationen hemmende Sonderregelung, die, verbunden mit der dabei geübten Verwaltungspraxis, das Bestehen des größten Teils der religiösen Orden im Inland unmöglich machte.¹⁴²⁾ Die Gesetze vom 4.12.1902 und 7.7.1904 beseitigten auch den Unterricht durch die Orden. Die lehrenden Kongregationen wurden - mit Ausnahme der Schulen im Ausland und in den Kolonien - unterdrückt, die Ausübung ihrer Tätigkeit wurde ihnen untersagt. Das waren schwerste Eingriffe in die verfassungsmäßig garantierte Vereinsfreiheit. Das vom liberalen Katholizismus durchgebrachte Schulgesetz von 1850, das der Kirche im Erziehungswesen volle Freiheit gewährt hatte, war damit hinfällig geworden.

Mit diesem Stand der Gesetzgebung hätte sich der laizistische Staat eigentlich zufrieden geben können. Das öffentliche Leben war weitgehend verweltlicht, das Unterrichtswesen laisiert und die Tätigkeit der Orden unterbunden worden. Die Hauptanliegen des republikanischen Antiklerikalismus und der hinter ihm stehenden religionsfeindlichen Kräfte waren erfüllt. Jedoch war die einmal in Fluß gekommene laizistische Gesetzgebung nicht mehr aufzuhalten. Sie strebte auf eine völlige rechtliche und tatsächliche Lösung aller Verbindungen zwischen Staat und Kirche hin. Diese Tendenz wurde durch die

142) ROTHENBÜCHER, S. 233. Der in Art. 13 des Gesetzes enthaltene Grundsatz: "Aucune congrégation religieuse ne peut se former sans une autorisation donnée par une loi qui déterminera les conditions de son fonctionnement" legte die Frage des Weiterbestehens ganz in das Ermessen des Staates.

nach der Jahrhundertwende wieder zunehmende Verschlechterung der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und der französischen Regierung noch gefördert;¹⁴³⁾ sie erreichte ihren Höhepunkt mit dem Abbruch der diplomatischen Beziehungen durch Frankreich am 25.7.1904.

bb) Das Trennungsgesetz vom 9.12.1905.

Die Vorarbeiten zum Trennungsgesetz waren sehr gründlich. Eine seit 1903 mit dieser Aufgabe betraute Kommission, deren Berichterstatter Aristide BRIAND war,¹⁴⁴⁾ befaßte sich mit nicht weniger als sechs Gesetzentwürfen zur Trennung von Staat und Kirche.¹⁴⁵⁾ Die Vorlagen unterschieden sich im einzelnen durch ihre Haltung zur Kirche, waren sich jedoch darüber einig, die Kultvereine, durch die die Religionsgemeinschaften organisatorisch und rechtlich erfaßt werden sollten, dem Privatrecht zu unterstellen. Dem aus diesen Überlegungen hervorgehenden Entwurf der Kommission stellte die Regierung eine eigene Vorlage entgegen. Aus beiden Entwürfen ging dann die Loi relative à la séparation des Eglises et de l'Etat" hervor,¹⁴⁶⁾ die am 9.12.1905 vom Präsidenten der Republik vollzogen und zwei Tage später veröffentlicht wurde.

Das Gesetz umfaßt in 6 Titeln 44 Artikel. Titel I (Art. 1 und 2) verkündet die Grundsätze, auf denen das Gesetz beruht, Titel II (Art. 3-11) beschäftigt sich mit der Überweisung der Güter und dem Pensionsrecht, Titel III (Art. 12-17) enthält das Recht der Kultusgebäude, Titel IV (Art. 18-24) das Recht der "Kultusvereine", Titel V (Art. 25-36) die Normen über die Kultuspolizei und schließlich Titel VI (Art. 37-44) allgemeine Bestimmungen.

143) Der Notenwechsel ist wiedergegeben bei GIACOMETTI, S. 144 ff.

144) Über BRIAND und seine kirchen- und religionspolitischen Vorstellungen unterrichtet eingehend SCHURER, aaO.

145) Sie sind auszugsweise abgedruckt bei GIACOMETTI, S. 209 ff. und besprochen bei ROTHENBÜCHER, S. 240 ff.

146) Abgedruckt bei GIACOMETTI, S. 272 ff.

Dem Grundsatz der Gewissens- und Kultusfreiheit ist der erste Artikel gewidmet: Die Republik sichert die Gewissensfreiheit zu und gewährleistet die freie Kultausübung, lediglich unter den nachfolgenden, aus Gründen der öffentlichen Ordnung verfügbaren Einschränkungen.¹⁴⁷⁾ Er bildet das "Glaubensbekenntnis des Gesetzgebers"¹⁴⁸⁾ und ist bei der Auslegung des Gesetzes stets zu beachten, ein Grundsatz, an den sich die französischen Obergerichte immer gehalten haben.¹⁴⁹⁾ Art. 2 stellt das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche auf; die Republikanerkennt keine Religion, subventioniert keine Religionsgesellschaft, zahlt an Religionsdiener keine Gehälter und stattet sie auch nicht mit Privilegien aus.¹⁵⁰⁾ Die bis 1905 gewährten Subventionen werden abgeschafft und die Posten aus dem Budget gestrichen. Allerdings macht das Gesetz hier im Interesse der freien Kultausübung eine Ausnahme: Es sieht Ausgaben für die Dienstleistungen von Geistlichen in einer Reihe staatlicher Anstalten (Krankenhäuser, Gefängnisse usw.) vor. Titel IV des Gesetzes bestimmt, daß die Religionsgesellschaften zur Ausübung ihrer Religion, zum Unterhalt der Geistlichen und zur Deckung der durch Kulthandlungen entstehenden Unkosten sog. "Kultvereine" (associations culturelles) bilden müssen, Vereine des bürgerlichen Rechts, die jedoch nicht dem Vereinsgesetz vom 1.7.1901 unterliegen, sondern dem ihre Eigenheiten angeblich besser berücksichtigenden Trennungsgesetz. Sie treten an die Stelle der bisherigen "établissements publics du culte", deren Verbindlichkeiten sie auch übernehmen. Die finanziellen Verhältnisse der Kultvereine unterstehen der staat-

147) "La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public."

148) So ROTHENBÜCHER, S. 257.

149) Vgl. unten S.181 ff.

150) "La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte." Praktisch wird die Trennung erst durch Art. 44 herbeigeführt, der die Gesetze aufhebt, welche die öffentlich-rechtliche Organisation der gesetzlich anerkannten Kulte begründeten.

lichen Kontrolle. Titel II und III legen fest, daß der Staat, der nach dem Konkordat von 1802 Eigentümer der dem Kult dienenden Baulichkeiten geworden war, diese und das in ihnen enthaltene bewegliche Vermögen den zu bildenden Kultvereinen zur Verfügung stellt. Sehr eingehend regelt Titel V die Kultuspolizei. Die gottesdienstlichen Handlungen in Kirchen müssen öffentlich sein und unterliegen im Interesse der öffentlichen Sicherheit der Kontrolle durch die Polizei. Die Versammlungen zur Feier von Kulthandlungen bedürfen einer Anmeldung bei der zuständigen Ortspolizeibehörde, wobei regelmäßig stattfindende Versammlungen wie Gottesdienste nur einmal jährlich angemeldet werden müssen. Die außerhalb der Kultgebäude stattfindenden Zeremonien unterliegen dem Gesetz vom 5.4.1884, das den Bürgermeistern im Interesse der Aufrechterhaltung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung weitgehende Vollmachten einräumt. An öffentlichen Gebäuden und auf öffentlichen Plätzen dürfen keine religiösen Embleme angebracht werden. Das Glockengeläut ist durch einen Gemeindeerlaß zu regeln. Der Religionsunterricht darf nicht während der Schulstunden und im Schulgebäude erteilt werden. Behinderungen der Religionsausübung und Zwangsmaßnahmen von Kultusdienern gegen Gläubige sind bei Strafe verboten.¹⁵¹⁾ Den Kultusdienern werden strenge Strafen angedroht, wenn sie staatliche Maßnahmen verunglimpfen. Im übrigen bleiben die religiösen Kongregationen unterdrückt; die Geistlichen erhalten erst acht Jahre nach Inkrafttreten des Gesetzes das passive Wahlrecht für den Gemeinderat.

Untersucht man das Trennungsgesetz im Hinblick auf die ihm zugrundeliegende laizistische Ideologie, so wird man bemerken, daß es gegenüber früheren Entwürfen¹⁵²⁾ viel großzügiger ge-

151) Das ist eigentlich eine Ausführungsbestimmung zu Art. 1 des Trennungsgesetzes.

152) Noch der endgültige Gesetzentwurf der Kammerkommission (abgedruckt bei GIACOMETTI, S. 265 ff.) atmte in seinem letzten Titel massivste laizistische Ideologie: Art. 25 verbot allgemein religiöse Zeremonien, die außerhalb der Kultgebäude auf offener Straße stattfinden sollten (BRIAND bemerkte dazu in den Motiven, abgedruckt bei GIACOMETTI, S. 266: "La séparation entre le monde reli-

worden ist. Dieser Zug wurde überhaupt kennzeichnend für die Ausführungsbestimmungen zum Trennungsgesetz, die nach 1905 ergingen. Je mehr man sich mit dieser verwickelten Materie beschäftigte, desto mehr rang man sich zu der Auffassung durch, daß es besser sei, die Trennung großzügig zu regeln, als in einem engstirnigen, laizistischen Geist.¹⁵³⁾ Gegenüber den ersten Entwürfen ist das endgültige Trennungsgesetz in erheblich versöhnlicherem Ton gehalten. Zwar verkündet Art. 2 noch apodiktisch: "La République ne reconnaît aucun culte". Das hat den Beigeschmack des laizistischen Staates, der jede metaphysische Bindung verleugnet und die Religion aus dem öffentlichen Leben verbannt wissen will. Ihn überdeckt aber der rechtliche Aussagewert, daß es von nun an keine "cultes reconnus" (Katholiken, Protestanten und Juden) mehr gibt und der Unterschied zwischen ihnen und den nicht anerkannten Kulte durch die Religionsfreiheit und die Trennung von Staat und Kirche aufgehoben ist.

Seinen laizistischen Unterton behält das Trennungsgesetz weiterhin: durch Art. 28 und 29, die religiöse Zeichen einer Sonderbehandlung unterwerfen und die Beachtung dieser Vorschriften durch Strafandrohung sicherstellen. Hier tritt der kirchen- und religionsfeindliche Charakter des Gesetzes besonders krass hervor.¹⁵⁴⁾ Ein weiteres Ergebnis laizistischer Überle-

gieux et le monde laïque, comme entre des divers groupements religieux, doit être absolu et décisive"), während der erste Entwurf der Kommission (bei GIACOMETTI, S. 215 ff.) sie von der Genehmigung des Bürgermeisters abhängig machen wollte. Dieser erste Entwurf zeigt seine Einstellung zur Kirche auch, wenn er in den Art. 32 ff., die das öffentliche Auftreten und die Zeichen der Kulte betreffen, ein dogmatisch gebundenes und historisch gewachsenes religiöses System wie die katholische Kirche mit jeder beliebigen philosophischen Weltanschauung gleichsetzt, oder die Einsegnung eines ganzen Friedhofs oder von Teilen davon verbietet.

153) ROTHENBÜCHER, S. 245.

154) Art. 28 - Il est interdit, à l'avenir, d'élever ou d'apposer aucun signe ou emblème religieux sur les monuments publics ou en quelque emplacement public que ce soit, à l'exception des édifices servant au culte, des terrains de sépulture dans les cimetières, des monuments funéraires, ainsi que des musées ou expositions.

gungen ist in der autoritären Regelung zu erkennen, die die Kultusvereine geschaffen hat.¹⁵⁵⁾ Das gesamte Trennungsgesetz kennt das Wort oder den Begriff "Kirche" überhaupt nicht; es kennt nur Kultusvereine und Kultusdiener. Damit sollte zwar auch ausgedrückt werden, daß die Kirchen jetzt nicht mehr öffentlich-rechtlich organisiert waren, sondern auf einer privatrechtlichen Grundlage beruhten. Gleichzeitig griff jedoch die Einrichtung der Kultusvereine tief in das innerkirchliche Gefüge der katholischen Kirche ein. Sie ließ ihre innere Struktur, die auf hierarchischen Prinzipien beruhte und zum Teil dogmatisch festgelegt war, gänzlich außer acht. Sie zwang ihr ein wesensfremdes Vereinsprinzip auf, das die Kirche auf Grund ihres theologischen Selbstverständnisses nicht annehmen konnte. Außerdem enthielt die Einrichtung der Kultusvereine einen Einbruch in das durch Art. 1 des Trennungsgesetzes ebenfalls gewährleistete Recht, das einem Kult Freiheit in der Gestaltung seiner inneren Organisation und ihres äußeren Aufbaus garantierte. Mochten die Urheber des Trennungsgesetzes auch nicht die Absicht gehabt haben, die von ihnen aufgestell-

155) Bereits die Einrichtung der Kultusvereine bedeutete ein Zugeständnis an die Kirche; denn radikale Gruppen hatten anfangs gefordert, die Religionsgemeinschaften wie jede andere privatrechtliche Organisation Vereine des bürgerlichen Rechts bilden zu lassen. Sie hielten selbst die gesetzlich verankerte Trennung für viel zu milde. Der Politiker Henri BERANGER machte sich zu ihrem Sprecher, als er feststellte: "Die Trennung der Kirchen und des Staates in der französischen Republik ist kein Ende, sie ist ein Anfang. Sie ist der notwendige Anfang einer vollständig weltlichen Regierung und einer endgültigen Ära des freien Denkens. Die Trennung, so wie sie die Regierung durch Gesetz eingeführt hat, ist ein unvollkommenes und unvollständiges Werk; sie macht übertriebene Konzessionen an die religiösen Einrichtungen und besonders an die römische Kirche; aber das allumfassende, immer erneute Schwefeln durch die Laienschule ohne Gott und geistliche Lehrer wird notwendigerweise diesem Werk die unentbehrliche Perfektion bringen, um den ganzen freien, individuellen und sozialen Gedanken zu realisieren." Vgl. CHELINI, Die Beziehungen von Staat und Kirche in Frankreich von der Trennung bis zur Gegenwart, in: Das Verhältnis von Kirche und Staat (Heft 30 der Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, hrsg. von K. FORSTER), 1965, S. 15-47, 16 f.

ten Grundsätze böswillig zu verletzen¹⁵⁶⁾, so zeigt die Regelung doch, welche Allzuständigkeit der laizistische Staat beanspruchte: Er konnte auf Grund der Unterwerfung der Kirche unter seine absolute Rechtssouveränität den Aufbau der Kirchen und ihre äußere Gestalt als Kultusvereine bestimmen wie er wollte.¹⁵⁷⁾ Dabei haben wohl auch zwei Gesichtspunkte mitgespielt, von denen einer sogar ausdrücklich in das Gesetz aufgenommen worden ist. Schon seit der Französischen Revolution beeindruckte die Legislative die Vorstellung, der Kirche eine demokratische Organisationsform zu geben, um sie auch in ihrem inneren Aufbau dem neuen Staat anzugleichen. Man wird sicher auch gehofft haben, durch eine Demokratisierung der Kirche innere Mißstände, die auf ihrem hierarchischen Aufbau beruhten, auszumerzen. Das kam in der Zivilverfassung des Klerus von 1790 deutlich zum Ausdruck. Zugleich bot die Festsetzung der kirchlichen Organisationsform durch staatliches Gesetz der Republik auch die Möglichkeit, über die Kirchen, besonders die katholische Kirche, eine schärfere Polizeiaufsicht auszuüben. Überhaupt weist die strenge kultuspolizeiliche Überwachung der Kirchen nach Titel V des Trennungsgesetzes auf die laizistische Einstellung des Gesetzgebers hin. Die Republik betrachtete alle Gruppen mit eigenen Ordnungsvorstellungen, hauptsächlich die katholische Kirche, mißtrauisch als Gefahr für die nationale Einheit und unbedingte Souveränität des Staates. Die Überwachung stellt

156) Die Väter des Trennungsgesetzes waren zum großen Teil Protestanten, wie z.B. Louis MEJAN, der das persönliche Kabinett BRIAND leitete und das Gesetz maßgebend mit gestaltete (vgl. seine in katholischer Bearbeitung erschienenen Aufzeichnungen *La Séparation des Eglises et de l'Etat*. *L'Oeuvre de Louis Méjan*, 1959). Sie hatten für die bei der katholischen Kirche zu berücksichtigenden Gesichtspunkte kein Verständnis. In Anbetracht des innerlichen und geistigen Charakters der Religion zeigten sie an der äußeren Gestalt der Kirche nur beschränktes Interesse (vgl. v. CAM-PENHAUSEN, S. 6). Der Widerspruch im Trennungsgesetz zwischen der absoluten Freiheit, die die Kirchen genießen sollten, und der staatlichen Bevormundung ist umso erstaunlicher, als die Urheber des Gesetzes ihn nicht gewollt haben (vgl. MEJAN, p. 94; BRIAND in den Motiven, abgedruckt bei GIACOMETTI, S. 259).

157) ROTHENBÜCHER spricht hier von einem "ideal gedachten und gewollten Gesetzesrecht" (S. 282).

außerdem einen Rückfall in gallikanische Denkweisen dar. Hier und beim Kultzeichenverbot sowie im Schulrecht zeigt sich am klarsten die weltanschauliche Grundhaltung des Staates, der das Gesetz hervorgebracht hatte. Es war weniger der Geist nüchterner und sachlicher Juristen, die eine unparteiische und dauerhafte Regelung schaffen wollten. Vielmehr diktierte eine von Haß und ideologisch bedingter Einseitigkeit geschwängerte politische Atmosphäre eine Lösung, die in keiner Weise Befriedigung bringen konnte. Es war unmöglich, historisch Gewachsenes belanglos zu machen und aus der Welt verschwinden zu lassen. Noch weniger war es, wie v. CAMPENHAUSEN mit Recht betont,¹⁵⁸⁾ möglich, die Freiheit aufrecht zu erhalten, wenn man die völlige Beziehungslosigkeit zwischen politischem und religiösem Verband mit den gleichen Mitgliedern juristisch einführen wollte. Die erstrebte reine Trennung der Kirchen vom Staat erwies sich von Anfang an als nicht durchführbar.¹⁵⁹⁾

d) Die Rechtsprechung des Conseil d'Etat zum Trennungsgesetz.

Durch die unnachgiebige Haltung der katholischen Kirche in der Frage der Kultvereine war die gesamte Organisation der vom Staat getrennten Kirchen in Frage gestellt.¹⁶⁰⁾ Der Staat umging diese Schwierigkeiten, indem er durch verschiedene Ge-

158) AaO, S. 7.

159) Eine den französischen Verhältnissen vergleichbare und in der Entwicklung verblüffend ähnliche Entwicklung hatte sich schon 30 Jahre früher in Mexiko vollzogen. Auch hier hat auf Grund ähnlicher ideologischer und politischer Voraussetzungen die mexikanische Republik einen laizistischen Staat errichtet. Die Gesetzgebung ähnelt bis in Einzelheiten der der Dritten Republik. Vgl. dazu POSTER, The Contest for the Laws of Reform in Mexico, 15 American Historical Review (1909/10), p. 526 ff.; ROTHENBÜCHER, S. 354 ff. Die Gesetzgebung ist auszugsweise wiedergegeben bei GIACOMETTI, S. 428 ff.

160) Auf Weisung des Papstes hatte es die katholische Kirche in Frankreich abgelehnt, die vom Staat vorgeschriebene Organisationsform der Kultusvereine zu benutzen. Damit drohten auf staatskirchenrechtlichem Gebiet chaotische Rechtszustände. Die geschlossene Haltung des französischen Episkopats zu den Weisungen des Papstes zeigt, wie sehr gallikanisches Gedankengut in der französischen Kirche verschwunden war.

setze, die nach 1905 ergingen, der katholischen Kirche entgegenkam, so daß sie ihren Kultus von der Bildung der "associations cultuelles" gelöst unter dem Schutz der öffentlichen Gewalt in den dem Staat gehörenden Kirchen weiterhin ausüben konnte.¹⁶¹⁾ Gleichwohl bestanden noch eine Anzahl Zweifelsfragen, die auf ungenau formulierte gesetzliche Bestimmungen zurückzuführen waren. Die Rechtsprechung löste, wie an ein paar charakteristischen Beispielen gezeigt werden soll, diese Probleme in einem Geist, der von dem, welcher ursprünglich das Trennungsgesetz prägte, sehr verschieden war und sich für die katholische Kirche als recht vorteilhaft erweisen sollte. Diese Rechtsprechung ist zugleich ein anschauliches Beispiel dafür, wie ein von politischer Leidenschaft diktiert Gesetz durch eine unparteiische und rechtsstaatliche Judikatur aufgefangen und in befriedigende Ergebnisse umgemünzt werden kann.¹⁶²⁾ Ihr Fundament wurde Art. 4 des Trennungsgesetzes, der anordnet, daß bei einer Übertragung des Eigentums der früheren "établissements publics du culte" an die Kultvereine die "Organisationsgrundsätze des Kultes" berücksichtigt werden müßten.¹⁶³⁾

Das Benutzungsrecht an den Kultgebäuden stand nach Art. 13 des

161) Vgl. dazu und zum Folgenden v. CAMPENHAUSEN, Staat und Kirche in Frankreich, 1962; ds., Die Beziehungen von Kirche und Staat in Frankreich 1905-1962, JÖR NF Bd. 12 (1963), S. 105 ff.

162) v. CAMPENHAUSEN, Staat und Kirche in Frankreich, S. 30, bezeichnet sie mit Recht als einen "Sieg der Rechtsstaatlichkeit über einen Trennungsversuch, der von Sachunkenntnis, Haß und weltanschaulicher Intransigenz gezeichnet war".

163) Art. 4: Dans le délai d'un an à partir de la promulgation de la présente loi, les biens mobiliers et immobiliers des menses, fabriques, conseils presbytériaux, consistoires et autres établissements publics du culte seront, avec toutes les charges et les obligations qui les grèvent et avec leur affectation spéciale transférés par les représentants légaux de ces établissements aux associations qui, en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice, se geront légalement formées, suivant les prescriptions de l'article 19, pour l'exercice de ce culte dans les anciennes circonscriptions des dits établissements. (Hervorhebung von mir).

Trennungsgesetzes nur den "associations cultuelles" zu, die jedoch von der katholischen Kirche abgelehnt und daher auch nicht gebildet wurden. Nach dem Buchstaben des Gesetzes hätte also die katholische Kirche ihre Kultgebäude nicht mehr benutzen dürfen, die Priester waren rechtlich gesehen "occupant sans titre juridique". Die Rechtsprechung anerkannte jedoch den kirchlichen Standpunkt ohne Einschränkungen. Der Geistliche war demzufolge nicht nur Benutzer und "affectataire légal", sondern auf Grund der Gesetze vom 9.12.1905 (Trennungsgesetz) und vom 2.1.1907 "occupant de plein droit" mit einem klagbaren Anspruch auf Benutzung.¹⁶⁴⁾ Dies folgerten die Gerichte daraus, daß der Kultus durch die Einführung des Trennungssystems in seiner Ausübung nicht berührt, sondern in der bisher üblichen Weise gefeiert werden sollte. Das Kultgebäude stand deshalb dem ordnungsmäßig eingesetzten Pfarrer zu. Er allein verfügte über die Fähigkeit, die Widmung der Kirche zum gottesdienstlichen Gebrauch zu verwirklichen. Damit durfte der Bürgermeister durch die Ausübung der Eigentümerrechte der Kommune das Benutzungsrecht des Geistlichen nicht einschränken.¹⁶⁵⁾ Wurde ein Kultgebäude von mehreren Berechtigten beansprucht,¹⁶⁶⁾ so entstand die Frage, ob man die Kirche und das mit ihr verbundene Vermögen dem Kultverein übergeben sollte, der sich entgegen dem kirchlichen Verbot gebildet hatte, oder ob man nach Art. 4 vorgehen, das Kultgebäude also dem kirchentreuen Teil der Gemeinde übertrager sollte. Denn dieser übte ja den Kult weiterhin in Übereinstimmung mit den Organisationsgrundsätzen seines Kultes, d.h. mit der Lehre der Kirche aus. Die Rechtsprechung mußte also entweder im Sinne der Trennungsgesetzgebung gegen die nicht anerkannte geistliche Hierarchie oder im Sinne der bischöflichen Hierarchie gegen den Wortlaut des Gesetzes entscheiden, um auf dem Umweg über die Organisationsgrundsätze der Kirchen doch zu

164) PRELOT aaO., Nr. 4 und Nr. 7.

165) C. E., R. 1913, p. 716; S., 1931-3-41; R. 1912, p. 250.

166) Z.B. wenn einabgesetzter Priester einen Kultverein gebildet und der Bischof einen neuen Geistlichen an seine Stelle berufen hatte.

einer Anerkennung der bischöflichen Autorität zu gelangen.¹⁶⁷⁾ Die Rechtsprechung beschritt den zweiten Weg und entschied, daß der römisch-katholische Kult nur durch solche Priester ausgeübt werden dürfe, die vom Bischof anerkannt wurden.¹⁶⁸⁾ Kein Geistlicher konnte mit Erfolg geltend machen, seine Absetzung und die Einsetzung eines Nachfolgers durch den Bischof verstießen gegen das kanonische Recht.¹⁶⁹⁾ Das Gericht wurde damit praktisch zum Ausführungsorgan der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt.

Die Rechtsprechung erwies sich auch auf dem Gebiet der Kultuspolizei als recht kirchenfreundlich. Besonders bedeutsam wurde diese Haltung für den Schutz religiöser Kundgebungen und Versammlungen in der Öffentlichkeit, die durch Art. 27 Abs. 1 einer besonders strengen ortspolizeilichen Kontrolle unterlagen. Sie entnahm die Definition einer Versammlung den liturgischen Vorschriften des betreffenden Kults und wachte sorgfältig darüber, daß antiklerikale Bürgermeister nicht allzu eifrig von ihrem Recht, diese Kundgebungen zu "regeln", Gebrauch machten.¹⁷⁰⁾ Sie bezog auch nicht herkömmliche Kundgebungen mit ein und schützte sie so vor unsachgemäßen Eingriffen kirchenfeindlicher Behörden. Bei der Frage des Glockenläutens wandte der Conseil d'Etat das Trennungsgesetz ebenfalls stets weitherzig an und hob z.B. alle Erlasse auf, die eine unbegründete Verkürzung der Läutezeit vermuten ließen.¹⁷¹⁾ Die Anwendung des Art. 4 auf dem Gebiet der Kultus-

167) v. CAMPENHAUSEN, Die Beziehungen von Kirche und Staat in Frankreich 1905-1962, S. 106.

168) C. E., D. P., 1912-3-3.

169) S., 1909-2-28.

170) Nach BERTHON (Le Régime des Cortèges et des Manifestations en France, 1938, p. 188; zitiert bei v. CAMPENHAUSEN, Staat und Kirche in Frankreich, S. 31) hoben die Gerichte von 205 aufgeführten Gemeindeerlassen zur Regelung von Prozessionen alle bis auf fünf auf, da sie einer rechtlichen Nachprüfung nicht standhalten konnten.

171) Die Praxis der Verwaltung gestaltete sich im Hinblick auf das Verbot, religiöse Embleme an öffentlichen Orten anzubringen, wider Erwarten sehr großzügig. Sie führte es nicht streng nach dem Buchstaben des Gesetzes durch, sondern ließ die örtlichen Gemeindebehörden darüber ent-

polizei stärkte die Stellung des Pfarrers in seinem Gotteshaus ganz unerwartet: Von nun an hatte er das uneingeschränkte Hausrecht in seiner Kirche und bestimmte allein, wie sie genutzt werden sollte.¹⁷²⁾ Bei Streitigkeiten zwischen Pfarrer und Gemeinde blieb der Geistliche vor den Schranken des Gerichts stets Sieger, weil er nach kanonischem Recht die Gewalt über seine Gläubigen hatte. Damit hatte sich die Position der Kirche vor den Gerichten gegenüber der Konkordatsära ungemein verbessert. Es gab keinen recursus ab abusu mehr, in dem ein staatliches Gericht die richtige Anwendung kirchlichen Rechts nachgeprüft hätte.

Das absolute Subventionsverbot des Art. 2 war bereits durch eine Bestimmung desselben Artikels zur Wahrung der Gewissensfreiheit eingeschränkt worden. Darüber hinaus zeigte sich die Rechtsprechung auch in der Frage der Instandhaltung der Kirchengebäude den Religionsgemeinschaften wohlgesonnen: Sie behandelte die Gebäude als Bestandteil des "domaine public". Die Gemeinden waren dadurch gezwungen, sie in einem ordentlichen Zustand zu erhalten, wobei der Conseil d'Etat den Begriff der "Unterhaltungsmaßnahmen" sehr weit ausdehnte.¹⁷³⁾

Die Rechtsprechung des Conseil d'Etat hat also das Trennungsgesetz sehr kirchenfreundlich ausgelegt und sich durch ihre realistische Einstellung als die stärkste Stütze für seine rechtsstaatliche Interpretation und Anwendung erwiesen. Sie läßt sich in drei Grundsätzen zusammenfassen:¹⁷⁴⁾ Der Staat

scheiden, ob in Rathäusern und Schulen Madonnen und Kruzifixe aufgestellt werden sollten. Der Gemeinderat stimmte unter Berücksichtigung des Wunsches weiter Bevölkerungskreise in der Regel zu, ohne sich mit dem Kultsymbol zu identifizieren.

172) Das konnte z.B. bei der Vermietung von Kirchenstühlen bedeutsam werden.

173) Die Kommunalverwaltungen handhabten überdies die Vermietung der staatseigenen Pfarrhäuser sehr großzügig; denn sie verlangten derart niedrige Mieten, daß damit das Trennungsgesetz praktisch umgangen wurde.

174) Vgl. RIVERO, De l'idéologie politique à la règle de droit: La Notion de laïcité dans la jurisprudence administrative, in: La Laïcité, p. 263 ff., 273 ff.

muß sich gegenüber den Kirchen neutral verhalten. Seine Neutralität muß aber, wie sich aus Art. 2 Satz 3 ableiten läßt, positiv sein und die Gewissensfreiheit wahren und fördern. Schließlich darf der Staat Existenz und Wirken von Religion und Kirchen nicht negieren, sondern muß ihnen seine Beachtung schenken.

3. Die weitere Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche seit dem Ersten Weltkrieg.

a) Die ideologische und politische Entspannung.

Der Erste Weltkrieg brachte für die Dritte Republik eine fühlbare Entkrampfung des Verhältnisses zwischen laizistischen und klerikalen Kräften. Denn einmal verlor diese Auseinandersetzung angesichts der Kriegswirren an Bedeutung, andererseits vermochten sich die Katholiken von dem Vorwurf reinzuwaschen, sie seien wegen ihrer ultramontanen Bindungen schlechte Patrioten. Außerdem war mit dem Weltkrieg das Problem der Beziehungen zwischen Kirchen und Staat als eines zusammenhängenden Ganzen verlorengegangen: Es gab nur noch einzelne als brennend empfundene Probleme, deren Lösung aber durchaus im Bereich des Möglichen lag.¹⁷⁵⁾

Dazu kam eine fortschreitende politische Entspannung in den Beziehungen zwischen Paris und dem Hl. Stuhl. Das Fehlen der 1904 abgebrochenen diplomatischen Beziehungen machte sich unangenehm bemerkbar; denn im Krieg hatte sich der Vatikan als wertvolle Drehscheibe für Informationen und Kontakte erwiesen. Außerdem erforderte die traditionelle Rolle Frankreichs als Schutzmacht der katholischen Missionen im Nahen und Fernen Osten eine Fühlungnahme mit dem Papst. Auch neu auftretende religionspolitische Schwierigkeiten in den zu Frankreich gekommenen Gebieten Elsaß-Lothringens und im besetzten Rheinland¹⁷⁶⁾ führten zu jenem Ausspruch BRIANDS, der die

175) v. CAMPENHAUSEN, Staat und Kirche in Frankreich, S. 52.

176) Vgl. dazu näher v. CAMPENHAUSEN, aaO, S. 67 ff. In Elsaß-Lothringen gilt nicht das Trennungsgesetz, sondern noch immer das Konkordat NAPOLEONS von 1802.

überwiegende Meinung in Frankreich widerspiegelte: Il y a en effet en Orient, au Maroc, en Alsace-Lorraine trop des questions importantes communes entre la France et Rome pour qu'un gouvernement se refuse à causer avec le Vatican."¹⁷⁷⁾

Am 6.8.1920 zog in Paris wieder ein Nuntius ein.

Die Katholiken gewannen nur allmählich ein positives Verhältnis zur Republik.¹⁷⁸⁾ Noch 1924 bestätigte Papst Pius XI. in der Enzyklika "Maximam Gravissimamque" die Verurteilung der "laïcité" durch seinen Vorgänger PIUS X.¹⁷⁹⁾ und nannte in der 1925 verkündeten Enzyklika "Quas primas" den Laizismus eine Pest, die die Menschheit befallen habe.¹⁸⁰⁾ Aber seit den dreißiger Jahren lernte man zu unterscheiden zwischen dem atheistischen "laïcisme" und dem staatsrechtlichen Grundsatz der staatlichen Neutralität in weltanschaulichen Fragen, der "laïcité". Die Katholiken bestanden immer weniger auf der

177) Zitiert bei v. CAMPENHAUSEN, a.a.O., S.7 .

178) Die Bischöfe schärfen den Gläubigen ein: "...les lois de laïcité n'obligent pas en conscience..., la désobéissance est sainte." Sie hatten auch allen Grund dazu; denn die Staatsschule erteilte noch immer einen nach der Soziologie Emile DURKHEIMS und der laizistisch-relativistischen Morallehre Albert BAYETS gestalteten Moralunterricht. Vgl. REMOND, Evolution de la Notion de Laïcité entre 1919 et 1939, Cahiers d'Histoire (publiés par les universités de Clermont-Lyon-Grenoble), 1959 (IV) p.71 ff., 74 f.

179) Car ce que Pius X a condamné, nous le condamnons de mêmes, et toutes les fois que par laïcité on entend un sentiment ou une intention contraires ou étrangers à Dieu ou à la religion, nous reprouvons entièrement cette laïcité et nous déclarons ouvertement qu'elle doit être reprouvée." (zitiert bei LATREILLE, L'Eglise catholique et la Laïcité, in: La Laïcité, p.59 ff., 84.

180) Vgl. dazu v. GALEN, "Die Pest des Laizismus" und ihre Erscheinungsformen, 1932, S.10 f. Die Trennungsidee ist von der katholischen Kirche schon früh verworfen worden, so u.a. von GREGOR XVI. in der Enzyklika "Mirari nos" vom 15.8.1832; PIUS IX. im Syllabus vom 8.12.1864 (Nr.55: "Ecclesia a statu statusque ab Ecclesia seiungendus est."; vgl. DENZINGER, Enchiridion Symbolorum, 31.Aufl., 1960, hrsg. v. K. RAHNER, Nr.1755, S.488); LEO XIII. in den Enzykliken "Immortale Dei" vom 1.11.1885 und "Libertas praestantissimum" vom 28.6.1888; PIUS X. gegen das französische Trennungsgesetz in den Enzykliken "Vehementer nos" vom 11.2.1906, "Gravissimi officii" vom 10.8.1906 und "Une fois encore" vom 6.1.1907.

Notwendigkeit christlicher Einrichtungen und betonten in verstärktem Maß die allen Christen gestellte Aufgabe, neutrale weltliche Einrichtungen mit christlichem Geist zu durchdringen und so die Welt für Gott zu gewinnen. Der Schwerpunkt ihrer Tätigkeit hat sich seitdem von der Öffentlichkeit auf den internen Bereich verlagert,¹⁸¹⁾ und so dem mißtrauischen laizistischen Staat jeden Grund zum Argwohn genommen. Diese Entwicklung hat ihr vorläufiges Ende in der Erklärung der französischen Erzbischöfe vom 13.11.1948 gefunden.¹⁸²⁾ Der in ihr umschriebene Begriff der "laïcité" entsprach etwa dem rechtlichen Grundsatz der weltanschaulichen Neutralität des Staates und erklärte diesen als mit der Lehre der Kirche vereinbar. Die dadurch herbeigeführte Versöhnung von Staat und katholischer Kirche in Frankreich hat bis in die Gegenwart angehalten.

b) Vom "laïcisme" zur "laïcité".

Der Wandel in der Haltung des französischen Staates zu den Kirchen vom weltanschaulich geprägten "laïcisme" zur neutralen, juristischen "laïcité" wurde durch ein neues Staatsverständnis der Republik eingeleitet.¹⁸³⁾ Die republikanische

181) REMOND, p.84.

182) Die Erklärung ist wiedergegeben bei LATREILLE, p.86. Sie erklärt sich mit dem Begriff der "laïcité" einverstanden, der die "souveraine autonomie de l'Etat dans son domaine de l'ordre temporel" bezeichnet und der es dem Staat in einem konfessionell gemischten Land aufgibt, "de laisser chaque citoyen pratiquer librement sa religion". Dagegen lehnt sie entschieden jede ideologische Auffassung der "laïcité" ab: "... si la 'laïcité de l'Etat' est une doctrine philosophique qui contient toute une conception matérialiste et athée de la vie humaine et de la société, si ces mots veulent définir un système de gouvernement politique qui impose cette conception aux fonctionnaires jusque dans leur vie privée, aux écoles d'Etat. à la nation entière..., si la 'laïcité de l'Etat' signifie la volonté de l'Etat de ne se soumettre à aucune morale supérieure et de ne reconnaître que son intérêt comme règle de son action..."

183) Vgl. zum Folgenden REMOND, p.85 f. sowie RIVERO in: La Laïcité, p.267.

Staatsauffassung des "état-gendarme" hatte den Staat bisher verpflichtet, eine strikte Neutralität zu beobachten, solange etwas nicht in den Bereich der öffentlichen Ordnung fiel, deren Gestaltung von ihm ausschließlich in Anspruch genommen wurde. Diese Neutralität äußerte sich in negativer Weise: Der Staat ignorierte Gruppen und ihre Tätigkeit, wenn sie nicht mit den von ihm vertretenen Ordnungsvorstellungen übereinstimmten. Er sah aber gleichzeitig in jedem Abweichen ihrer politischen und weltanschaulichen Ziele von seinen Leitbildern eine Bedrohung der nationalen Einheit.¹⁸⁴⁾ Dieser Gefahr suchte er mit der Forderung nach einer "unité morale", die politische und weltanschauliche Konformität verlangte, zu begegnen. An die Stelle dieser negativen Neutralität trat nun eine positive: Der Pluralismus als tragendes Prinzip der modernen Demokratie verdrängte das Ideal der "unité morale"¹⁸⁵⁾ Die französische Republik propagierte nun nicht mehr im Interesse der nationalen Einheit eine Staatsideologie wie den Laizismus, sondern förderte die freie Entfaltung aller Gruppen in ihrem Machtbereich.¹⁸⁶⁾ Bejahte der Staat die Mitwirkung der sozialen Gruppierungen bei der Gestaltung der öffentlichen Ordnung, so mußte er auch den Beitrag der Kirchen als einer der einflußreichsten Gruppen der modernen, vielschichtigen Gesellschaft annehmen und anerkennen. Er bestätigte damit gleichzeitig auch ihre Existenz und die ihnen eigene Stellung innerhalb des Volksganzen. So gewann die "laïcité", die Laizität des Staates, einen neuen Sinnge-

184) Vgl. REMOND, aaO: "Non-intervention de l'Etat, neutralité par défaut, conception unitaire de l'unité nationale, ces trois axiomes sous-tendaient la conception classique de la laïcité."

185) Vgl. REMOND, aaO: "...le pluralisme n'est plus constamment dénoncé comme le fossoyeur de l'unité nationale, de manque il est devenu une valeur positive."

186) Diese Entwicklung hat WEILL bereits 1925 bemerkt, als er schrieb, daß die nationale Einheit durchaus mit einer Vielfalt von Meinungen und Weltanschauungen vereinbar sei. Das hätten die jüngsten Ereignisse wie der Weltkrieg gezeigt, als sich alle französischen Kräfte um den laizistischen Staat geschart hätten. Das alte Ideal der "unité morale" existiere nirgends mehr (Histoire de l'Idée laïque en France au XIXe siècle, p.360).

halt.¹⁸⁷⁾ Sie stellte nicht mehr jenen offiziellen Agnostizismus des Staates dar, der sich zwar als weltanschaulich "neutral" bezeichnet, in Wirklichkeit aber sehr wohl und gerade einen Wahrheitsanspruch etwa im Sinne der COMTE'schen Philosophie aufstellt.

Heute versteht man unter der Laizität des Staates im französischen Verfassungsrecht die Zusicherung des Staates, den religiösen Bereich der Privatsphäre des einzelnen zu überlassen und sich jeder weltanschaulichen Stellungnahme für oder gegen die Religion zu enthalten.¹⁸⁸⁾ So wird das Bild der "laïcité", wie sie in Art. 2 der französischen Verfassung vom 4.10.1958 verankert ist¹⁸⁹⁾, jetzt durch die Grundsätze der Neutralität, der Unzuständigkeit und der Nichteinmischung des Staates in religiös-kirchliche Angelegenheiten geprägt.¹⁹⁰⁾

187) Vgl. RIVERO, a.a.O., p. 267. Wie MEJAN, La Laïcité de l'Etat en Droit Positif et en Fait, in: La Laïcité, p.201 ff. gezeigt hat, machte der Begriff der Laizität im Laufe der Zeit Bedeutungswandlungen und -erweiterungen durch. Anfangs - noch bevor es das Wort "laïcité" gab - bedeutete es die Souveränität der Staatsgewalt auf weltlichem Gebiet ("d'un pouvoir temporel"), vor allem die Unabhängigkeit Frankreichs vom Papst. Mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 erweiterte sich der Begriff auf die Gewissens- und Kultusfreiheit aller. Das 19. Jahrhundert brachte den Laizismus, der für den Staat eine moralische Basis suchte, um die nationale Einheit zu gewährleisten. Er mündete in die neue Auffassung von der Laizität, die Trennung von Staat und Kirche. Die neueste Entwicklung umschreibe die Laizität als Neutralität des Staates, die sich jedoch nur auf eine totale Unzuständigkeit und Nichteinmischung in kirchliche Angelegenheiten beschränke, aber sonst die Mitarbeit der Kirchen als gesellschaftliche Kräfte gutheiße und sie unterstütze: Laizität als "positive Neutralität".

188) v. CAMPENHAUSEN, S.158. Das kommt auch klar in den Einzeluntersuchungen des Sammelbandes "La Laïcité" zu diesem Problem zum Ausdruck. Vgl. dazu außerdem RIVERO, La Notion juridique de Laïcité, D.P. 1949-1-137 ff.

189) Er lautet: "La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale."

190) Vgl. MEJAN, a.a.O., p.209. RIVERO, in: La Laïcité, p.282, nennt sie anschaulich eine "laïcité libérale, laïcité respectueuse du réel".

III. Entwicklung und Gestalt des deutschen Staatskirchenrechts.

1. Der Kulturkampf.

a) Hintergründe und Ursachen.

Wie in Frankreich kam es in Deutschland nach dem Krieg von 1870/71 zu einer Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche, genauer gesagt zwischen dem neugegründeten Kaiserreich und der katholischen Kirche.¹⁾ Sie ist unter dem Namen "Kulturkampf"²⁾ in die Geschichte eingegangen. BISMARCKS Innen- und Außenpolitik war in erster Linie darauf gerichtet, den 1871 geschaffenen deutschen Staat innerlich zu festigen. Auf dem Weg zu dieser Konsolidierung stieß er mit den Kräften des politischen Katholizismus zusammen. Die katholische Kirche war in Deutschland seit der Romantik wiedererstarkt und hatte in der Zentrumspartei unter Ludwig WINDTHORST eine politische Organisation gefunden, welche die kirchlichen Interessen wahrnehmen konnte. Die Zentrumspartei war, wie die katholische Kirche in den polnischen Provinzen und in den neu hinzugewonnenen Reichsgebieten Elsaß und Lothringen, stark partikularistisch eingestellt und bedrohte die Einheit des neugeschaffenen Nationalstaates. Diese politischen Gegensätze verschärfen sich durch eine zunehmende zentralistische Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche, die im 1870 verkündeten Unfehlbarkeitsdogma ihren Höhepunkt fand. Der Staat verfolgte besorgt die immer stärker werdende ("ultramontane") Bindung der deutschen Katholiken an das Papsttum und unterstützte die "Alt-katholische" Bewegung, die das neue Dogma ablehnte und von Rom unab-

1) Vgl. zum Folgenden FRANZ, Kulturkampf, 1954; SCHMIDT-VOLKMAR, Der Kulturkampf in Deutschland 1871-1890, 1962.

2) Der Ausdruck "Kulturkampf" stammt von dem Mitbegründer der Fortschrittspartei, Rudolf VIRCHOW, der ihn das erste Mal bei der Beratung des Gesetzentwurfs über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen am 17.1.1873 gebrauchte. VIRCHOW verwendete ihn für die Auseinandersetzung zwischen kirchlicher Hierarchie und wissenschaftlichem Laientum, also in einem weltanschaulichen Sinn. Vgl. FRANZ, S.9.

hängig bleiben wollte. Er nahm auch die Religionslehrer in Schutz, die sich dieser Richtung angeschlossen hatten und einen dementsprechenden Widerruf ablehnten. Außerdem weigerte sich BISMARCK entschieden, eine außenpolitische Intervention zur Rettung des 1870 verlorengegangenen Kirchenstaates zu unternehmen und übergang damit bewußt einen Herzenswunsch der deutschen Katholiken. Eine letzte Zuspitzung erfuhren diese Gegensätze durch die Verbindung BISMARCKS mit den nicht kirchenfreundlich eingestellten Nationalliberalen, die ihn in der Kulturkampfgesetzgebung und in seinem Kampf gegen das Zentrum unterstützten.

BISMARCKS Absicht war es, den politischen Katholizismus zu beseitigen. Er wollte die katholische Kirche nicht als Teilhaberin an der Macht anerkennen, am wenigsten in der Form einer politisch-parlamentarischen Vertretung wie der Zentrumspartei.³⁾ Außerdem fühlte er sich verpflichtet, gewissen Ansprüchen der Kirche, die er als Vertreter der monarchischen Staatsautorität nicht gestatten konnte, entgegenzutreten.⁴⁾ Sein Ziel glaubte er durch einen Kampf gegen die ultramontane Partei, besonders in den polnischen Gebieten, Westpreußen, Posen und Oberschlesien erreichen zu können. Darüber hinaus beabsichtigte er aber auch - wie er in einem Gespräch mit dem Kultusminister v. MÜHLER im August 1871 zugab⁵⁾ - eine gewisse Trennung von Staat und Kirche, insbesondere von Kirche und Schule. Nach seinen Plänen sollte die Schulinspektion von den Geistlichen auf die Laien übergehen; der Religions-

3) KUPISCH, Art. "Kulturkampf", RGG Bd.4 (1960), Sp.109 ff., 112.

4) Kennzeichnend dafür sind seine Worte am 10.3.1873 im Herrenhaus (zitiert bei FRANZ, S.12), daß es sich nicht um einen Kampf zwischen Glauben und Unglauben handle, sondern "um den uralten Machtstreit zwischen Königtum und Priestertum... Es handelt sich um die Verteidigung des Staates; es handelt sich um die Abgrenzung, wie weit die Priesterherrschaft und wie weit die Königsherrschaft gehen soll, und diese Abgrenzung muß so gefunden werden, daß der Staat seinerseits dabei bestehen kann. Denn in dem Reich der Welt hat er das Regiment und den Vortritt."

5) FRANZ, S.219.

unterricht war aus den Volks- und Oberschulen hinauszudeuten; im übrigen sollte das Justizministerium von nun an für Kultusangelegenheiten zuständig sein. Den geistigen Bereich jedoch wollte der Kanzler unter keinen Umständen der Kirche streitig machen. Noch viel weniger wollte er sie auch in spiritualibus unter das Staatsjoch zwingen.⁶⁾ Staat und Kirche waren für ihn die beiden obersten konkurrierenden Ordnungsgewalten. Dabei stand dem Staat als der göttlichen Ordnung der irdischen Dinge in weltlichen Angelegenheiten ein unbedingtes Vorrecht vor der Kirche zu.⁷⁾

Ganz im Gegensatz zu BISMARCKS Haltung standen die Auffassungen der eigentlichen Träger des Kulturkampfes, der Liberalen und der Nationalliberalen.⁸⁾ Nach ihrer etatistischen Auffassung mußte die Autorität des Staates vor allen anderen Dingen erhalten und gestärkt werden. Deshalb blieb ein Konkordat als mögliches Zugeständnis des Staates an die Kirche für sie undiskutabel. Der freisinnige Liberalismus vertrat hier den extremsten Standpunkt. Für ihn ging es darum, den Einfluß der Kirchen auf das geistige Leben weitgehend einzudämmen. Er wollte an die Stelle der Allmacht der Kirchen den uneingeschränkten Einfluß des Staates, d.h. der säkularen bürgerlichen Gesellschaft, auf das kulturelle Leben setzen. Sein Ziel war letzten Endes die vollständige Privatisierung der Kirchen und ihre Trennung vom Staat.⁹⁾ Dahinter

6) Im April 1879 bemerkte er zu Freiherr v. FRIESEN: "...der Kampf gegen die katholische Kirche...ist ganz gegen meine Absicht entstanden! Ich wollte die Zentrumsparthei als politische Partei bekämpfen, weiter nichts." (zitirt bei SCHMIDT-VOLKMAR, S.201).

7) Vgl. die obenerwähnte Rede vom 10.3.1873 vor dem preussischen Herrenhaus.

8) Vgl. zum Folgenden BORNKAMM, Die Staatsidee im Kulturkampf, Historische Zeitschrift Bd.170 (1950), S.41 ff. und 273 ff.

9) Vgl. SCHMIDT-VOLKMAR, S.80. Schon 1871 hatte der Führer der Liberalen, Eugen RICHTER, der Regierung vorgeschlagen: "Man gebe dem Volk volle Vereins- und Versammlungsfreiheit, man schaffe freie Privatschulen, man befreie die öffentlichen Schulen von der Aufsicht der Geistlichkeit, man schaffe Zivilstandsregister und führe die obligatorische Zivilehe ein, man dotiere die Kirche aus öffentlichen Mitteln nicht mehr, als sie aus privaten Titeln verlangen kann. Man lasse nicht

verborg sich nicht nur seine kirchenfeindliche Haltung, sondern auch jene antichristlich und antireligiös eingestellte, atheistische Bewegung des "wissenschaftlichen Laientums", die auf einer totalen Emanzipation und Verweltlichung des Staates bestand.¹⁰⁾ Es darf deshalb nicht verwundern, daß diese Strömung jenseits des Rheins bei französischen Gesinnungsfreunden lebhaft begrüßt wurde.¹¹⁾ Von diesem Blickwinkel her gesehen erhielt der Kulturkampf stark laizistische Züge.

Der Nationalliberalismus unterstützte den Kulturkampf zwar auch, bezog aber nicht die extremen Standpunkte der Partei RICHTERS und VIRCHOWS. Er war sich darüber klar, daß selbst rigorose gesetzliche Maßnahmen nie zu einem Verkümmern oder Verschwinden der Kirchen und des Christentums führen würden. Sein Interesse an den Kirchen war ein rein negatives: Er wollte sie nicht in ein unkontrollierbares Dasein abgedrängt wissen, von wo aus sie den Staat gefährden konnten. Deshalb befürwortete er eine strenge staatliche Aufsicht über sie. Die religionspolitischen Vorstellungen beider liberaler Richtungen ähnelten also in vielen Bereichen denen der Republikaner der Dritten Republik.

aus öffentlichen Mitteln unter dem Namen Religion oder Theologie auf Schulen, Gymnasien, Universitäten Dinge lehren, welche in schreiendem Widerspruch mit der wissenschaftlichen Erkenntnis unserer Zeit stehen. Man verweise die Geistlichen für die Eintreibung ihrer Kirchensteuer auf den gewöhnlichen Zivilprozeß; dann wird es sehr bald Tag werden, dann werden die schwarzen Gespenster, vor denen viele...sich zu fürchten scheinen, sehr bald verschwinden." (zitiert bei KLEIN-HATTINGEN, Geschichte des deutschen Liberalismus 2 Bde., 1912, Bd. II, S.29f.).

10) VIRCHOW sagte in derselben Sitzung, in welcher er den Ausdruck "Kulturkampf" erstmals in die Debatte warf: "Was diese Gesetze verfolgen, das ist die Emanzipation des Staates...diese wirkliche Verweltlichung des Staates..." (zitiert bei FRANZ, S.10).

11) Vgl. ACOMB, p.84 ff.

Die Politik des Zentrums stand dazu in krassem Gegensatz. Diese Partei verurteilte die liberalen Anschauungen von der unumschränkten Souveränität des Staates als "Staatsomnipotenz". Sie erstrebte nach einem Wort P. REICHENSPERGERS "die Nebeneinanderordnung dieser beiden großen Institutionen die Hinverweisung beider auf das ihnen eigene Lebensgebiet"¹²⁾, unter Wahrung voller Freiheit der Kirche von jeglicher Staatsaufsicht für alle ihre Lebensformen. Diese vom "Zentrumsliberalismus" immer wieder erhobene Forderung nach den bürgerlichen Grundrechten und die Berufung auf sie sollte einer möglichst unabhängigen Stellung der katholischen Kirche dienen und damit ihren sittlichen Einfluß auf das Volksleben verstärken. Der Staat erschien diesem Denken wesentlich als das schützende Haus, das den in ihm untergebrachten geistigen und religiösen Gemeinschaften Raum für ihre Betätigung bis hin zur Schule und Universität zu bieten hatte, aber ebensowenig auf sie einwirken konnte wie die Mauern eines Versammlungsraumes auf das, was in ihnen geschah.¹³⁾

b) Die Kulturkampf-Gesetzgebung.

Auf Grund der Spannungen zwischen der katholischen Kirche und dem Staat erging bereits am 10.12.1871 das Reichsgesetz gegen den Mißbrauch der Kanzel zu politischen Zwecken. Es sah Freiheitsstrafen für Geistliche vor, die von der Kanzel herab "Angelegenheiten des Staates in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise erörtern". Das erste eigentliche Kulturkampfgesetz stellt jedoch das preuß. Schulaufsichtsgesetz vom 11.3.1872 dar, welches die Aufsicht über alle öffentlichen und privaten Erziehungsanstalten dem Staat zuwies und ihm auch das alleinige Recht gab, Schulinspektoren zu ernennen. Am 4.7.1872 folgte das gesetzliche Verbot des Jesuitenordens. Da mehrere Kulturkampfgesetze offensichtlich verfassungswidrig waren, mußte die preußische Verfassung durch das Abänderungsgesetz vom 5.4.1873 betreffend Art.15 und 18 dem Rechnung

12) Zitiert bei BERGSTRÄSSER, Der politische Katholizismus. Dokumente seiner Entwicklung, 1923, Bd.II, S.70 ff.

13) So treffend BORNKAMM, S.58.

tragen. Art.15, der bestimmte, daß die anerkannten Religionsgesellschaften ihre Angelegenheiten selbständig ordnen und verwalten konnten, erhielt einen Zusatz, der sie "den allgemeinen Staatsgesetzen und der gesetzlich geordneten Aufsicht des Staates" unterwarf. In Art.18 wurde hinzugefügt, daß "das Gesetz die Befugnisse des Staates hinsichtlich der Vor- bildung, Anstellung und Entlassung der Geistlichen und die Grenzen der kirchlichen Disziplinalgewalt" zu regeln habe. Das bedeutete einen Rückschritt hinter das Jahr 1848.¹⁴⁾

Mit den sog. Maigesetzen¹⁵⁾ griff der Staat tief in die inneren Angelegenheiten der katholischen Kirche ein. Er legte den Ausbildungsgang der Geistlichen fest, schuf eine staatliche Kontrolle über die kirchliche Disziplinalgewalt und den recursus ab abusu, regelte das kirchliche Strafwesen und erleichterte den Kirchenaustritt. Damit hatte er eindeutig innerkirchliche Zuständigkeiten verletzt. Der eigentliche Zweck der Maigesetze war jedoch die Zerstörung der Hierarchie der römisch-katholischen Kirche und ihre Umwandlung in eine nationale Staatskirche.¹⁶⁾ Die Gesetze sollten die Gewalt der Bischöfe über die Geistlichen brechen und die Macht und den Einfluß der Geistlichen über die Laien beschränken. Außerdem sollten dem Staat Mittel zur Bestrafung ungehorsamer Bischöfe und Geistlicher in die Hand gegeben werden.

Ein Jahr später folgte mit dem sog. Expatriierungsgesetz (Gesetz über "die unbefugte Ausübung von Kirchenämtern" vom 4.5.1874) das schärfste Kulturkampfgesetz. Geistliche, die trotz staatlicher Absetzung ihr Amt fortführten, konnten interniert und unter Umständen ihrer Staatsangehörigkeit ver-

14) Vgl. SCHMIDT-VOLKMAR, S.121.

15) Sie ergingen vom 11.-14. Mai 1873: Gesetz über die Vor- bildung und Anstellung der Geistlichen vom 11.5.1873; Gesetz über die "kirchliche Disziplinalgewalt und die Errichtung des königlichen Gerichtshofes für kirchliche Angelegenheiten" vom 12.5.1873; Gesetz über die "Grenzen des Rechts zum Gebrauch kirchlicher Straf- und Zuchtmit- tel" vom 13.5.1873; Gesetz über den "Austritt aus der Kirche" vom 14.5.1873.

16) Vgl. FRANZ, S.235.

lustig erklärt und aus dem Reich ausgewiesen werden. Die restlichen Gesetze (Gesetz über die "Verwaltung erledigter katholischer Bistümer" vom 20.5.1874; Gesetz über "die Einstellung der Leistungen aus Staatsmitteln für die römisch-katholischen Bistümer und Geistlichen" vom 22.4.1875 - sog. Sperr- und Brotkorbgesetz - ; Verbot der geistlichen Orden und ordensähnlichen Kongregationen der katholischen Kirche vom 31.5.1875; Gesetz über "die Aufhebung der Art. 15, 16 und 18 der Verfassungsurkunde vom 31.1.1850" vom 18.6.1875) waren die radikalen Folgerungen, die der Staat aus dem sich immer mehr versteifenden Widerstand der katholischen Kirche zog und mit denen er sie gänzlich seiner absoluten Rechtssouveränität unterwerfen wollte.¹⁷⁾

c) Das dem Kulturkampf zugrundeliegende staatskirchenrechtliche Modell.

Die Absicht BISMARCKS, einen Kampf gegen den politischen Katholizismus zu führen, war umso weniger zu erkennen, je mehr sich der Kulturkampf verschärfte. Er wurde zu einem offenen Feldzug gegen die katholische Kirche selbst. Diese Auseinandersetzung entsprang zwei sich berührenden Aspekten der neu gewonnenen Staatsauffassung: Ein übersteigerter Souveränitätsbegriff - Kennzeichen vieler junger Staaten - duldete die Kirche als Sondererscheinung innerhalb des Staatsganzen nicht und suchte sie dem Staat einzugliedern oder wenigstens vollkommen unterzuordnen. Zugleich wollte der auf die Erhaltung seiner frisch gewonnenen nationalen Einheit bedachte Staat partikularistische Strömungen, wie sie hauptsächlich im politischen Katholizismus hervortraten, ausmerzen. Diese beiden Gesichtspunkte prägten für den Kulturkampf das Verhältnis des Staates zur katholischen Kirche.

Trotz dieser augenscheinlichen Parallelen zur Religionspolitik der Dritten Republik, die sich auch in gleichlaufenden Maßnahmen wie Ordensvertreibung, Schulgesetzgebung oder Ein-

17) Das Zivilehegesetz vom 9.3.1873 wollte lediglich veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen Rechnung tragen und war deshalb kaum zeitbedingt. Vgl. SCHMIDT-VOLKMAR, S.131.

griffen in die innere Ordnung der Kirche zeigten, bestanden doch wesentliche Unterschiede zur französischen laizistischen Gesetzgebung und Staatsauffassung. Zwar existierte auch in Deutschland ein religionsfeindlicher Liberalismus, der aus weltanschaulichen Gesichtspunkten den Staat säkularisieren und die Kirche vollständig in den privaten Bereich abdrängen wollte, aber er wirkte nur im Hintergrund. BISMARCK bediente sich seiner nur notgedrungen als Bundesgenosse. In Deutschland fehlte jener aggressive Antiklerikalismus, der in Frankreich seit der großen Revolution grassierte.¹⁸⁾ Die Bevölkerung, auch das Bürgertum, war im allgemeinen noch tief im Christentum verwurzelt und hätte eine bewußt atheistische Grundhaltung und Politik des Staates entschieden abgelehnt. Außerdem gab es im Deutschen Reich nicht jene areligiöse, republikanische Staatsideologie, die auch die geistige Einheit des Staates erstrebte und deshalb die Kirche als Rivalin bei der geistigen Formung der Nation verdrängen wollte. Der Staat übernahm nicht die Rolle des "état enseignant", der das Volk über die Schädlichkeit des herkömmlichen "Aberglaubens" aufklärte und eine gott-lose "Religion der Menschenrechte" als sein Bekenntnis verkündete und daneben in der Öffentlichkeit nichts anderes gelten lassen wollte. Zwar waren vereinzelte Anklänge in der bewußten Förderung der altkatholischen Bewegung als möglicher zukünftiger, romfreier Nationalkirche sowie im Schulaufsichtsgesetz vorhanden. Sie entsprangen aber nicht jener weltanschaulichen Haltung, wie sie die Dritte Republik gegenüber der Kirche und der Religion überhaupt einnahm. Die Staatsautorität war sich in Deutschland noch zu sehr ihres Gottesgnadentums und ihrer metaphysischen Fundierung bewußt. Der Staat war nicht religionsfeindlich eingestellt, sondern wollte nur den politischen Katholizismus als Gefahr für die nationale Einheit ausschalten.¹⁹⁾ So hat sich

18) Über die Gründe, die im Kulturkampf eine kirchenfeindliche Strömung nicht aufkommen ließen, vgl. H. MALER, Kirche und Staat in Deutschland - Von der Fremdheit zur "Neuen Nähe", in: Das Verhältnis von Kirche und Staat (Heft 30 der Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, hrsg. von K. FORSTER), 1965, S.103 ff., 115 f.

19) Das hat auch der französische Ministerpräsident Emile

in Deutschland nach 1871 bei der Auseinandersetzung von Staat und Kirche nicht jener laizistische Staat entwickelt, wie ihn die Dritte Republik ausgebildet hat. Es blieb bei einer Fülle von Einzelmaßnahmen, die den politischen Katholizismus bekämpften und dabei notwendigerweise, wenn auch ungewollt, die Kirche treffen mußten. Deshalb hat die Gesetzgebung des Kulturkampfes keine laizistische, feindliche Trennung von Staat und Kirche herbeigeführt. Sie blieb ein - erfolgloser - Versuch des Staates, die katholische Kirche zu einer Nationalkirche umzugestalten und sie auch in ihren politischen Vorstellungen dem neuen Deutschen Reich einzuordnen. Das war das Gegenteil der in Frankreich angestrebten Lösung.

2. Das geltende deutsche Staatskirchenrecht.

a) Der Kirchenkampf im Dritten Reich.

Deutschland hat unter der Herrschaft des Nationalsozialismus etwa ab 1936 wieder einen Kirchenkampf erlebt, der unter dem Schlagwort "Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens" verblüffende Parallelen zur Entwicklung des laizistischen Staates in Frankreich zeigte.²⁰⁾ Die Konfessionsschulen wurden beseitigt, der Schulgottesdienst abgeschafft und der Religionsunterricht zurückgedrängt. Die theologischen Fakultäten innerhalb des Hochschulwesens wurden weitgehend dadurch lahmgelegt, daß keine Berufungen mehr erfolgten; außerdem wurden an neugegründeten Universitäten (Posen, Prag, Straßburg) keine theologischen Fakultäten mehr errichtet.²¹⁾ Die

COMBES erkannt; denn er sagte zum Fürsten BÜLOW, BISMARCK habe den Kulturkampf falsch angefangen, indem er die römische Kurie, die unüberwindlich sei, angegriffen habe. "Wir aber haben den Krieg gegen Gott begonnen und wir werden siegen." (zitiert bei FRANZ, S.283).

20) Vgl. dazu W. WEBER, Die staatskirchenrechtliche Entwicklung des nationalsozialistischen Regimes in zeitgenössischer Betrachtungsweise, in: "Rechtsprobleme in Staat und Kirche", Festschrift für Rudolf Smend, 1952, S.365 ff.; GÜRTLER, Nationalsozialismus und evangelische Kirchen im Warthegau, 1958; HESSE, Die Entwicklung des Staatskirchenrechts seit 1945, JÖR NF Bd.10 (1961), S.3 ff., 7 f.

21) ERLER, Kirchenrecht, 3. Aufl., 1965, S.76.

Anstaltsseelsorge beschränkte man auf ein unumgängliches Minimum. Der nationalsozialistische Staat bildete das kirchliche Friedhofswesen in ein kommunales um, schloß die Kirche von Staatsakten, Staatsbegräbnissen u.ä. aus und beschleunigte die Überführung der kirchlichen Wohlfahrts- und Krankenpflege auf weltliche Organisationen. Er schnitt der Kirche weiteren Lebensraum ab, indem er die kirchlichen Feiertage relativierte, die Kirchen systematisch von Presse und Rundfunk fernhielt, ja nicht einmal die kirchlichen Bedürfnisse bei neuen Siedlungsvorhaben berücksichtigte. Außerdem schuf man eine neue amtliche Kategorie nichtkirchlicher Gottgläubigkeit, verbot die Bekanntgabe von Kirchenaustritten und baute systematisch die staatlichen und gemeindlichen Zuschüsse an die Kirchen sowie deren althergebrachte hoheitliche Privilegien ab.

Dazu trat ein Religionersatz in Form einer etwas nebulöser pangermanischen Nationalreligion, die unwillkürlich an die Revolutionskulte von 1794 erinnerte. Diese sog. "Entkonfessionalisierung" beschränkte sich keineswegs auf die Abwehr kirchlicher Einflüsse im weltlichen Bereich, sondern suchte das Wirken der Kirchen schlechthin zu treffen. Sie wurde immer mehr zu einer vom Staat bewußt gewollten Entkirchlichung und Entchristlichung des gesamten öffentlichen Lebens.

Diese Entwicklung darf mit dem Ideal des laizistischen Staates nicht gleichgesetzt werden. Sie fand in einem totalitären Staat statt und wurde nicht von einer liberalen und rechtsstaatlichen Judikatur aufgefangen wie in Frankreich. Vielmehr spielten sich die gleichgeschalteten Organe des Staates gegenseitig in die Hände. Was diese kirchen- und religionsfeindliche Entwicklung von jener zum laizistischen Staat führenden wesentlich unterschied, war der endgültige Verlust der Freiheit, die die Trennung hätte bringen können. Hinter den kirchen- und religionsfeindlichen Maßnahmen der nationalsozialistischen Machthaber lag nicht mehr - wie im laizistischen Staat - das weite Feld verfassungsmäßig garantierter Betätigungsfreiheit, sondern der würgende Griff eines totali-

tären Systems, das die Lebensmöglichkeiten der Kirche aktiv einengen und sie in ihrem Wirken aus dem Bewußtsein und dem öffentlichen Leben des Volkes verdrängen wollte.²²⁾ Das Trennungssystem des laizistischen Staates verwirklichte sich im Rahmen liberaler, nicht totalitärer Verfassungen. Deshalb muß die Trennung von Staat und Kirche im Dritten Reich - sie wurde den Vorstellungen der Nationalsozialisten entsprechend ideal nur im Warthegau seit 1939 durchgeführt²³⁾ - dem totalitären, nicht dem laizistischen Trennungssystem zugerechnet werden.

b) Darstellung des geltenden deutschen Staatskirchenrechts.

Das geltende deutsche Staatskirchenrecht²⁴⁾ ist im Grundgesetz sowie in der Mehrzahl der Länderverfassungen²⁵⁾ und in einer Anzahl von Kirchenverträgen und Konkordaten²⁶⁾ enthalten. Auf den ersten Blick scheint ein Übergewicht der landes-

22) WEBER, S.384. Dasselbe gilt für die Trennungssysteme der Ostblockländer.

23) Durch die VO über religiöse Vereinigungen und Religionsgesellschaften im Reichsgau Wartheland vom 13.9.1941 (VOBl. des Reichsstatthalters im Reichsgau Wartheland S.463, abgedruckt bei GÜRTLER, S.260).

24) Die Darstellung beschränkt sich auf das in der Bundesrepublik geltende Staatskirchenrecht. Zur Rechtslage in Mitteleuropa vgl. JACOBI, Staat und Kirche nach der Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik, ZevKR 1 (1951), S.113 ff.; U. KRÜGER, Das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche in Deutschland, in: Festschrift für Erwin Jacobi, 1957, S. 260 ff.

25) Keine staatskirchenrechtlichen Bestimmungen enthalten die Landessatzung von Schleswig-Holstein vom 13.12.1949, die Vorläufige Niedersächsische Verfassung vom 13.4.1951, die Verfassung der Freien und Hansestadt Hamburg vom 6.6.1952. Die Verfassung von Berlin vom 1.9.1950 enthält lediglich eine Gewährleistung der ungestörten Religionsausübung (Art.20) und der Arbeitsruhe an Sonn- und Feiertagen (Art.22).

26) Vgl. W. WEBER, Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart, 1962; HOLLERBACH, Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, 1965.

rechtlichen Rechtsquellen vorzuliegen. Denn die Grundsatzgesetzgebungskompetenz für die Rechte und Pflichten der Religionsgesellschaften, wie sie Art.10 Nr.1 WV für das Reich vorgesehen hatte, kehrt im Grundgesetz nicht als Rahmenkompetenz des Bundes wieder. Außerdem beschränkt eine veränderte Zuständigkeitsverteilung zwischen Bund und Ländern die Möglichkeiten zu staatskirchenrechtlichen Akten des Bundes. Das hat sich vor allem im Schulwesen, das nun allein der Zuständigkeit der Länder unterliegt, ausgewirkt: Der Bund kann nicht einmal mehr die Einhaltung von Vorschriften des Reichskonkordats verlangen, die jetzt der Länderkompetenz unterliegen.²⁷⁾

Die staatskirchenrechtliche Schwerpunktverlagerung darf aber nicht überschätzt werden. In keinem Bundesland erfolgte eine grundsätzliche staatskirchenrechtliche Neuorientierung. Überall bildete das kirchenpolitische System der Weimarer Verfassung den Anknüpfungspunkt für die Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche.²⁸⁾ Freilich lassen die einzelnen Landesverfassungen Akzentuierungen erkennen. Eine sehr kirchenfreundliche Haltung legt beispielsweise die bayerische Verfassung an den Tag; ihre kirchenpolitischen Artikel wurden sogar auf Grund eines Übereinkommens mit den Kirchen formuliert.²⁹⁾ Dagegen zeigen die Verfassungen von Bremen (Art.59 Abs.1) und Hessen (Art.50 Abs.1 und 2) unverkennbar starke Züge einer Distanzierung. Soweit kirchliche Forderungen in den Verfassungen berücksichtigt wurden, betreffen sie nur Einzelfragen, die auch unter dem Grundgesetz in den Zuständigkeitsbereich der Länder fallen. Das gilt vor allem für das Schulwesen. Gleichwohl hat auch hier Art.7 GG bestimmte Mindestanforderungen für den Religionsunterricht festgelegt.³⁰⁾ Außerdem verblieben dem Bund

27) Urteil des BVerfG vom 26.3.1957, BVerfGE 6, 309 ff.

28) In den Verfassungen von Nordrhein-Westfalen (Art.22) und Baden-Württemberg (Art.15) kam das sinnfällig dadurch zum Ausdruck, daß sie Art.140 GG zum Bestandteil ihrer Verfassung erklärten.

29) Vgl. Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Verfassungsausschusses des Bayerischen Verfassungsgebenden Landesversammlung Bd.I, 12. Sitzung, S.280.

30) Eine Sonderstellung nimmt Bremen ein, das den Religions-

eine ganze Reihe geschriebener³¹⁾ und ungeschriebener Gesetzgebungszuständigkeiten.³²⁾ Letzten Endes entscheidend dafür, daß sich der staatskirchenrechtliche Schwerpunkt nicht auf die Länder verlagert hat, ist der Umstand, daß die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Kirche Bundesrecht geblieben sind. Mit den Art.3 Abs.3, 4 Abs.1 und 2, 33 Abs.2 und 140 GG ist das staatskirchenpolitische System der Bundesrepublik bis in Einzelheiten festgelegt. Vergewenwärtigt man sich noch, daß Art.31 GG (Bundesrecht bricht Landesrecht) abweichende staatskirchenrechtliche Regelungen der Länder nur in sehr engen Schranken zuläßt und auf zweitrangige Materien begrenzt, so kann mit HESSE³³⁾ festgestellt werden, daß für eine echte Verfügung der Länder über die staatskirchenrechtliche Ordnung kein Raum ist.

Die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen des Bundesrechts lassen sich in drei Normgruppen aufteilen:³⁴⁾

unterricht nicht als ordentliches Lehrfach kennt (Art.141 GG, sog. Bremer Klausel). Vgl. dazu DÜRIG, die Rechtsstellung der katholischen Privatschulen im Lande Bremen, Recht und Staat, Heft 284/5 (1964), und das Urteil des Bremischen StGH vom 23.10.1965, NJW 1966, 36 ff.; diese Entscheidung ist kritisch besprochen von BÖCKENFÖRDE, Religionsfreiheit und öffentliches Schulgebet, DOV 1966, 30 ff., und SCHEUNER, Auseinandersetzungen und Tendenzen im deutschen Staatskirchenrecht, DÖV 1966, 145 ff., 149 ff. Auch in Berlin bildet der Religionsunterricht kein ordentliches Lehrfach.

- 31) Z.B. die Kompetenz zum Aufstellen von Grundsätzen über die Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften (Art.140 GG i.V.m. Art.138 Abs.1, S.2 WV).
- 32) Vorwiegend kraft Sachzusammenhangs, z.B. im Bereich des bürgerlichen (Regelung des Rechts der religiösen Kindererziehung), des Strafrechts (§§ 132 a, 166 ff., 196 StGB) und des gerichtlichen Verfahrens (Art.74 Nr.1 GG; z.B. §§ 383 ZPO, 53 StPO), des Personenstandswesens (Art.74 Nr.2 GG), Gewerberechts (Art.74 Nr.11 GG) usw.
- 33) HESSE, Die Entwicklung des Staatskirchenrechts seit 1945, JÜR NF Bd.10 (1961), S.21.
- 34) Zur Einteilung vgl. LIERMANN, Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland, ÖstArchfKR Bd.5 (1954), S.208 f.

1. Die Gruppe der religiösen Grund- und Freiheitsrechte, die hauptsächlich in den Art.3 Abs.3, 4 Abs.1 und 2, und 33 Abs.3 GG enthalten sind.
2. Die Normen, die die Stellung der Religionsgesellschaften im Staat festlegen: Art.140 GG.
3. Die Gruppe der für den Bund verbindlichen Kirchenverträge: Reichskonkordat vom 20.7.1933³⁵⁾ und Militärseelsorgevertrag vom 22.2.1957.³⁶⁾

Die Stellung der religiösen Gemeinschaften im Staat regelt Art.140 GG. Er hat durch die Übernahme der Art.136, 137, 138, 139 und 141 WV das in den Weimarer Kirchenartikeln kodifizierte kirchenpolitische System zum Bestandteil des geltenden Bundesverfassungsrechts erklärt. Den Schwerpunkt dieser Bestimmungen bildet Art.137, der in Abs.1 die grundsätzliche Feststellung trifft, daß keine Staatskirche besteht. Er beläßt die Religionsgesellschaften weiterhin in der Stellung von Körperschaften des öffentlichen Rechts bzw. gibt anderen Religionsgesellschaften die Möglichkeit, diesen Status zu erwerben, und räumt ihnen das Recht ein, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben (Abs. 5 und 6). Er sichert aber den Religionsgesellschaften Selbständigkeit in der Regelung ihrer inneren Angelegenheiten innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes zu (Abs.3). Er gewährleistet ferner die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften (Abs.2). Die übrigen Artikel garantieren das Eigentum der Religionsgesellschaften (Art.138 Abs.2) und den Schutz der Sonn- und Feiertage (Art.39). Außerdem wird den Religionsgesellschaften das

35) Das Reichskonkordat ist abgedruckt in dem von LIERMANN in zwei Teilbänden herausgegebenen Sammelwerk Kirchen und Staat, 1954/55, Teilbd.I, S. 66 ff.

36) Dem Vertrag der Bundesrepublik Deutschland mit der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Regelung der evangelischen Militärseelsorge vom 22.2.1957 hat das Parlament mit dem Gesetz über die Militärseelsorge vom 26.7.1957 zugestimmt. Er ordnet in Art.2 an, daß auf die katholischen Militargeistlichen die beamtenrechtlichen Bestimmungen des genannten Vertrages anzuwenden sind.

Recht eingeräumt, öffentliche Anstalten seelsorgerisch zu betreuen (Art.141). Die in Art.138 Abs.1 vorgesehene Ablösung der Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften ist bisher nicht durchgeführt worden.

Die Übernahme der Weimarer Kirchenartikel in das Grundgesetz konnte aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß die kirchenpolitische Situation der Weimarer Zeit mit der nach 1945 nicht zu vergleichen war. Zahlreiche Umstände, vor allem der Kirchenkampf im Dritten Reich und die Rolle der Kirchen während und nach dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes, bewirkten eine derart grundlegende Änderung des Verhältnisses von Staat und Kirche, daß KÖTTGEN mit Recht von einer "Auswechslung des verfassungsrechtlichen Hintergrundes" sprechen konnte.³⁷⁾ SMEND, der diese Veränderung zuerst formuliert hat,³⁸⁾ betonte, daß "angesichts der veränderten Lage der Dinge die wörtlich übernommenen Sätze der Weimarer Reichsverfassung in der Welt der wirklichen Geltung unbeachtlich, aber unvermeidlich etwas anderes besagen, als früher im Zusammenhang der Weimarer Verfassung."³⁹⁾ Diese neue Rechtslage, deren bestimmende Faktoren SMEND in der Eigenständigkeit, dem Öffentlichkeitscharakter und der Mitverantwortung der Kirchen für das soziale Ganze erblickte, wurde nicht nur vom Schrifttum fast einhellig vorausgesetzt.⁴⁰⁾ Auch die Kirchenverträge, die

37) KÖTTGEN, Kirche im Spiegel deutscher Staatsverfassungen der Nachkriegszeit, DVBl. 1952, 485 ff., 486.

38) SMEND, Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz, ZevKR 1 (1951), S.4 ff.

39) A.a.O., S.11.

40) Vgl. SMEND, a.a.O.; KÖTTGEN a.a.O.; W.WEBER, Die Gegenwartslage des Staatskirchenrechts, VVDStRL 11 (1953), S.158; HESSE, Schematische Parität der Religionsgemeinschaften nach dem Grundgesetz?, ZevKR 3 (1953/54), S.190 ff.; HOLTKOTTEN in Kommentar zum Bonner Grundgesetz, Art.140 Anm.II, 2, S.5 und II, 5, S.9 ff.; LIERMANN, ÖstArchfKR 5 (1954), S.207 ff.; MENER, Zum staatlichen Rechtsschutz gegenüber kirchlichen Amtshandlungen, MDR 1955, 512 ff.; RIDDER, Staatliche Wiederaufbaupflichten gegenüber den Domkapiteln und bischöflichen Stühlen in ehemals preußischem Gebiet, AöR NF Bd.80 (1955), S.141; W.WEBER, Art. "Staatskirchenrecht", HWSW Bd.9 (1956), S.756; HESSE, Der Rechtsschutz durch staatliche Gerichte im kirchlichen Be-

verschiedene Bundesländer mit der evangelischen Kirche⁴¹⁾ oder dem Hl.Stuhl⁴²⁾ abschlossen, trugen dem gewandelten Verständnis der Beziehungen von Staat und Kirche Rechnung.⁴³⁾ Erst in neuerer Zeit sind verstärkte Zweifel an der seit 1945 zur Herrschaft gekommenen Auffassung laut geworden.⁴⁴⁾ Sie

reich, 1956, S.28 ff.; ds., Staatskirchenrechtliche Voreiligkeiten?, ZevKR 6 (1957/58) S.177 ff.; SCHEUNER, Die staatskirchenrechtliche Tragweite des niedersächsischen Kirchenvertrages von Kloster Loccum, ZevKR 6 (1957/58), S.1 ff.; RIDDER, Art. "Kirche und Staat", Staatslexikon, 6.Aufl. 1959, Bd.IV, Sp.1027; SCHEUNER, Kirche und Staat in der neueren deutschen Entwicklung, ZevKR 7 (1959/60), S.262 ff.; MIKAT, Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: Die Grundrechte (hrsg. von BETTERMANN, NIPPERDEY und SCHEUNER), Bd.IV/1 (1960), S.169 ff.; MAURER, Zur Anfechtbarkeit kirchlicher Verwaltungsakte vor staatlichen Gerichten, DÖV 1960, 75 ff.; HANSCH, Die Disziplinargerichtbarkeit in der evangelischen Kirche, 1961, S.132 ff.; GRUND-MANN, Staat und Kirche in Bayern, BayVbl.1962, 33 f.; HESSE, JÜR NF Bd.10 (1962), S.22 ff.; MIKAT, Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik; PIRSON, Universalität und Partikularität der Kirche, 1965, S.188 ff.

- 41) Vor allem der Vertrag des Landes Niedersachsen mit den evangelischen Landeskirchen in Niedersachsen vom 19.3.1955, ergänzt am 4.3.1965 (sog. Loccumer Vertrag) und die nahezu inhaltsgleichen Verträge des Landes Schleswig-Holstein mit den evangelischen Landeskirchen in Schleswig-Holstein vom 23.4.1957, und des Landes Hessen mit den evangelischen Landeskirchen in Hessen vom 18.2.1960, sowie der Vertrag des Landes Nordrhein-Westfalen mit der Lippeschen Landeskirche vom 6.3.1958.
- 42) Konkordat des Landes Niedersachsen mit dem Hl.Stuhl vom 26.2.1965.
- 43) Charakteristisch dafür ist die Präambel des Loccumer Vertrages, der "im Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung für den evangelischen Teil der niedersächsischen Bevölkerung" und "in Übereinstimmung über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen und ihre Eigenständigkeit" geschlossen wurde.
- 44) Vgl. H.KRÜGER in einer Besprechung von HESSE, Rechtsschutz, ZevKR 6 (1957/58), S.72 f.; E.W.FUSS, Kirche und Staat unter dem Grundgesetz, DÖV 1961, 734 ff.; VOIGT, Kirchenrecht, S.224 ff.; QUARITSCH, Kirchen und Staat, Der Staat 1 (1961/62), S.191 ff. und 289 ff.; ZIPPELIUS, Kirche und Staat und die Einheit der Staatsgewalt, ZevKR 9 (1962/63), S.42 ff.; FISCHER, Trennung von Staat und Kirche, 1964, S.147; SCHEFFLER, Die Stellung der Kirche im Staat nach Art.140 GG i.V.m.Art.137 WRV, 1964, S.105 f., 121, 138; H.WEBER, Die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts im System des Grundgesetzes, 1966, S.23 ff., 30. Neuestens auch OBERMAYER, Staatskirchenrecht im Wandel, DÖV 1967, 9 ff. mit weiteren Nachweisen.

betonen nachdrücklicher das Gebot der staatlichen Souveränität und der Herrschaft der staatlichen Gesetzgebung über alle Vorgänge ihres territorialen Bereichs.

Die Annahme der Unabhängigkeit und Eigenständigkeit der Kirche und die verstärkte Anerkennung ihrer Bedeutung und ihrer Aufgaben durch den Staat rückten die aus der Weimarer Verfassung übernommenen staatskirchenrechtlichen Bestimmungen des Grundgesetzes in ein ganz neues Licht. Nach Art.137 Abs.5 Satz 1 WV sind die Religionsgesellschaften Körperschaften des öffentlichen Rechts. Nach der herrschenden Auffassung bedeutet das nicht, daß die Kirchen in den Staat eingegliedert sind, an seiner öffentlich-rechtlichen Stellung teilhaben und daher auch einer besonderen staatlichen Aufsicht hinsichtlich ihres inneren Wirkens wie andere öffentlich-rechtliche Körperschaften unterliegen.⁴⁵⁾ Im Gegensatz zum staatskirchenrechtlichen Verständnis der Weimarer Zeit,⁴⁶⁾ die eine staatliche Kirchenhoheit bejahte, ist heute fast allgemein anerkannt, daß die Eigenständigkeit der Kirchen durch ihren Charakter als Körperschaft des öffentlichen Rechts nicht in Frage gestellt wird. Diese Kennzeichnung der Rechtsstellung

Auch SCHEUNER, DÖV 1966, 145 f., und HESSE, Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen, ZevKR 11 (1964/65), S.337 ff., betonen neuerdings, daß die Ausgangspunkte der Nachkriegszeit nicht mehr unumstritten sind. Das BVerfG hat sich in seinem Urteil über die badische Kirchenbausteuer vom 14.12.1965 (DÖV 1966, 57 ff.) für eine Anerkennung der inkorporierten Kirchenartikel der WV als vollgültiges und mit den übrigen Bestimmungen des GG gleichrangiges Verfassungsrecht ausgesprochen, jedoch eine eindeutige Stellungnahme zugunsten der h.L. vermieden.

45) Vgl. dazu H.WEBER, S.46 ff., 156 ff.

46) Schon vor 1933 bezweifelte man unter Hinweis auf das durch Art.137 Abs.3 Satz 1 WV ausdrücklich gewährleistete kirchliche Selbstbestimmungsrecht, daß die Kirchen Körperschaften des öffentlichen Rechts im eigentlichen Sinne seien, und bemühte sich, die Kirchen als "Körperschaften im weiteren Sinn" von den staatlichen Körperschaften abzuheben. Vgl. ANSCHÜTZ, Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11.8.1919, 14.Aufl., 1932/33, Anm.8 zu Art.137, S.645. An der staatlichen Kirchenhoheit jedoch wurde nahezu allgemein festgehalten.

der Kirchen bedeute keine Gleichstellung mit anderen öffentlich-rechtlichen Körperschaften und keine Erstreckung der allgemeinen verwaltungsrechtlichen Grundsätze über die mittelbare Staatsverwaltung durch rechtsfähige Staatseinheiten auf die Religionsgesellschaften. Sie bedeute lediglich die Zuerkennung der Fähigkeit, Träger öffentlich-rechtlicher Kompetenzen und Befugnisse zu sein, und die Anerkennung der besonderen Bedeutung der öffentlichen Wirksamkeit der so qualifizierten Religionsgesellschaft. Die Zuerkennung dieses öffentlichen Status erhebe sie zwar über die Religionsgesellschaften des Privatrechts, unterwerfe sie aber keiner besonderen Kirchenhoheit des Staates oder überhaupt einer Staatsaufsicht.⁴⁷⁾

Gleichwohl ist die von den Kirchen ausgeübte Gewalt zumindest hinsichtlich der ihr vom Staat überlassenen Bereiche des Kirchensteuer- und Friedhofrechts "öffentliche Gewalt" i.S. des Art.19 Abs.4 GG⁴⁸⁾ und des § 90 BVerfGG⁴⁹⁾. Verwaltungsakte, die auf Grund dieser hoheitlichen Befugnisse der öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaften ergehen, unterliegen des-

47) Beschlüsse des BVerf.G vom 17.2.1965, BVerfGE 18, 385 f., und vom 4.10.1965, JZ 1966, 269 ff. mit zustimmender Anmerkung von HOLLERBACH. Vgl. dazu GRUNDMANN, Das Bundesverfassungsgericht und das deutsche Staatskirchenrecht, JZ 1966, 81 ff.

48) DÜRIG in MAUNZ-DÜRIG, Grundgesetz 2.Aufl., 1964, Rdn.20 zu Art.19 Abs.4.

49) SCHMIDT-BLEIBTREU in MAUNZ-SIGLOCH-SCHMIDT-BLEIBTREU-KLEIN, Bundesverfassungsgerichtsgesetz, 1965, Rdn.69 zu § 90; BVerfG in BVerfGE 18, 385 f. Vgl. dazu HABERLE, Kirchliche Gewalt als öffentliche und "mittelbar" staatliche Gewalt, ZevKR 11 (1964/65), S.395 ff. In den drei Urteilen vom 14.12.1965 zum kirchlichen Besteuerungsrecht (DÖV 1966, 57 ff., 60 ff., 62 ff.) stellte das BVerfG ebenfalls fest, daß das Besteuerungsrecht den Kirchen vom Staat in einem gesetzlich bestimmten Umfang verliehen worden sei. Steuerbescheide kirchlicher Steuerämter seien somit Akte der öffentlichen Gewalt i.S. des § 90 BVerfGG. Vgl. dazu die zustimmende Besprechung von SCHEUNER, DÖV 1966, 145 ff., 147 ff.

halb der verwaltungsgerichtlichen Kontrolle.⁵⁰⁾ Mit dem Ende der staatlichen Kirchenhoheit ist aber nicht jede Bindung der Kirchen durch die (staatliche) Rechtsordnung entfallen. Art.137 Abs.3 Satz 1 WV gewährleistet die Autonomie der Religionsgesellschaften in der Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten nur "innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes". Die Auslegung der Weimarer Zeit, die darin eine Bindung der Kirche an das für jedermann geltende Gesetz⁵¹⁾ und besonders an das allgemeine Vereinsrecht gesehen hatte,⁵²⁾ ließ sich mit der neueren Auffassung vom Wegfall der staatlichen Kirchenhoheit und von der Autonomie der Kirchen nicht vereinbaren. Die überwiegende Meinung,⁵³⁾ der sich auch

-
- 50) Umstritten ist dagegen die Frage, ob auch Akte im inneren Kirchenbereich gerichtlich nachprüfbar sind. Die wohl h.L., der auch das BVerfG in dem Beschluß vom 17.2.1965 beigetreten ist, lehnt eine Geltung des Art.19 Abs.4 GG im innerkirchlichen Bereich überhaupt ab, da sich der Wirkungsbereich dieser Vorschrift nur auf Akte staatlicher bzw. vom Staat abgeleiteter hoheitlicher Gewalt erstrecke. Eine Mindermeinung bejaht dies wegen des öffentlichen Status der Kirchen, begrenzt aber die Überprüfbarkeit dadurch, daß die in Art.137 Abs.3 WV vorgesehene Bindung der Kirchen an das allgemeine Gesetz restriktiv interpretiert wird. Die Rechtsprechung des BGH neigt in zunehmendem Maße dazu, innerkirchliche Angelegenheiten der gerichtlichen Kontrolle zu entziehen. Im Urteil vom 18.2.1954 (BGHZ 12, 321 ff., 323 f.) gestand er den staatlichen Gerichten noch die Befugnis zu, die Frage zu entscheiden, ob die Kirche selbst einen Satz, von dem behauptet werde, er sei nicht Teil des innerkirchlichen Verfassungsrechts, als Teil ihrer Rechtsordnung anerkennt. Die Entscheidung vom 17.2.1956 (BGHZ 22, 383 ff., 387) betonte dagegen schon stärker das Recht der Kirche, ihre Angelegenheiten selbständig und eigenverantwortlich zu regeln. Im Urteil vom 16.3.1961 schließlich stellte der BGH fest, daß die Kirche der staatlichen Hoheitsgewalt nicht mehr unterworfen sei. Vgl. zum ganzen Problemkreis auch HESSE, Der Rechtsschutz durch staatliche Gerichte im kirchlichen Bereich.
- 51) ANSCHÜTZ, Art.137 Anm.5, S.636; RGZ 114, 220, 224; PrOVG 82, 196.
- 52) So vor allem EBERS, Staat und Kirche im neuen Deutschland, 1930, S.292 f.
- 53) SMEND, ZevKR 1 (1951), S.12; KALISCH, Grund- und Einzelfragen kirchlichen Dienstrechts, ZevKR 2 (1952/53), S.27; SCHEUNER, Die Nachprüfung kirchlicher Rechtshandlungen durch staatliche Gerichte, ZevKR 3 (1953/54), S.357;

der BGH angeschlossen hat,⁵⁴⁾ versteht deshalb heute unter dem "für alle geltenden Gesetz" in Anschluß an eine Formulierung von J.HECKEL⁵⁵⁾ das "Gesetz, das trotz grundsätzlicher Bejahung der kirchlichen Autonomie vom Standpunkt der Gesamtnation als sachlich notwendige Schranke der kirchlichen Freiheit anerkannt werden muß, m.a.W. jedes für die Gesamtnation als politische, Kultur- und Rechtsgemeinschaft unentbehrliche Gesetz, aber auch nur ein solches Gesetz". Das bedeutet.- wie der BGH ausgeführt hat⁵⁶⁾ - daß heute alle, aber auch nur diejenigen Normen, die sich als Ausprägungen und Regelungen grundsätzlicher, für unseren sozialen Rechtsstaat unabdingbarer Postulate darstellen, die kirchliche Autonomie "einengen".⁵⁷⁾

Zeigt sich in der von den Religionsgesellschaften erreichten

SCHEVEN, Die Bedeutung des Art.19 Abs.IV des Grundgesetzes für die Anfechtung kirchlicher Verwaltungsakte, ZevKR 4 (1955), S.175; MENDER, MDR 1955, 514; K.MÜLLER, Der Loccumer evangelische Kirchenvertrag als Spiegel der staatskirchenrechtlichen Lage in der Bundesrepublik, DÖV 1955, 424; SMEND, Der niedersächsische Kirchenvertrag und das heutige deutsche Staatskirchenrecht, JZ 1956, 52; MAURER, Die Verwaltungsgerichtsbarkeit der Evangelischen Kirche, 1958, S.151; ds., DÖV 1960, 752.

Demgegenüber wird von einer Mindermeinung hervorgehoben, daß die Kirchen nicht vom staatlichen Recht freigestellt und ihm gegenüber immun seien. Vgl. QUARITSCH, S.269 ff.; ZIPPELIUS, S.54 ff.; DAHM, Deutsches Recht, 2.Aufl., 1963, S.405; H.KRÜGER, Allgemeine Staatslehre, 1964, S.950; H.WEBER, S.35 ff.

54) Urteil vom 18.2.1954, BGHZ 22, 383, 387.

55) J.HECKEL, Das staatskirchenrechtliche Schrifttum der Jahre 1930 und 1931, VerwArch Bd.37 (1932), S.284.

56) A.a.O.

57) Noch weiter wollen HOLTKOTTEN, Art.140 GG, Anm.II, 3 und ihm folgend das OVG Berlin, ZevKR 3 (1953/54), S.201, 205 gehen. Sie betrachten angesichts der Herrschaftsgewalt der Religionsgesellschaften als einer ursprünglichen Gewalt zu eigenem Recht die Worte in Art.137 Abs.3 WV "innerhalb der Schranken für alle geltenden Gesetzes" als unanwendbar. Dazu ablehnend HESSE, ZevKR 3, 188 ff.; H.WEBER, S.35.

Eigenständigkeit und Unabhängigkeit die Distanz zum Staat, so hat die daraus erwachsene Autonomie eine umso vollere Hinwendung der Kirchen zu Welt und Staat⁵⁸⁾ und eine verstärkte Anerkennung ihrer Bedeutung und Tätigkeit durch den Staat bewirkt. Die Körperschaftsstellung der Kirchen kann deshalb heute nicht mehr als "Liquidationsrest vergangenen Staatskirchentums", als bloßer Sammelbegriff für historisch zufällig überkommene Rechte und Privilegien verstanden werden.⁵⁹⁾ Die Bedeutung des Art.137 Abs.5 Satz 1 WV liegt in der verfassungsmäßigen Anerkennung des öffentlichen Gesamtstatus, die die Verfassung wegen der Bedeutung der Kirchen für das soziale Leben und für den Staat selbst, wegen ihres von der Verfassung als positiv bewerteten öffentlichen Wirkens ausspricht.⁶⁰⁾ 61)

Ausstrahlungen dieser Anerkennung sind die Gewährleistung des kirchlichen Besteuerungsrechts (Art.137 Abs.6 WV), die Garantie der Staatsleistungen (Art.138 Abs.1 WV) und des Kirchen-gutes (Art.138 Abs.2 WV). Sie stellen das "materielle Substrat"⁶²⁾ dar, das der Staat den Kirchen gewährt, um ihre Selbständigkeit und ihren öffentlichen Status effektiv zu gestalten.⁶³⁾ Auch die Behandlung des Religionsunterrichts

58) SMEND, ZevKR 1 (1951), S.8 f.

59) SMEND, Zur Gewährung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an Religionsgesellschaften gemäß Art.137 WRV, ZevKR 2 (1952/53), S.376.

60) HESSE, JÖR NF Bd.10 (1961), S.25; vgl. auch SMEND, ZevKR 2 (1952/53), S.376; PETERS, Zur Gegenwartslage des Staatskirchenrechts, VVDStRL Bd.11 (1953), S.187; RIDDER, AÖR Bd.80 (1955/56), S.155; HESSE, Rechtsschutz, S.67; SCHEUNER, ZevKR 7 (1959/60), S.258; E.WOLF, Ordnung der Kirche, 1961, S.141.

61) Die Länderverfassungen sind hier z.T. noch deutlicher: Die Verfassungen von Baden-Württemberg (Art.4 Abs.2) und Rheinland-Pfalz (Art.41 Abs.1) anerkennen die Kirchen in ihrer Bedeutung "für die Wahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens".

62) HESSE, JÖR NF Bd.10 (1961), S.27.

63) Ähnlich HESSE, a.a.O.

als ordentliches Lehrfach (Art.7 Abs.3 GG)⁶⁴⁾ und die vielfältigen Mitwirkungsmöglichkeiten, die Bundes-⁶⁵⁾ wie Landesrecht⁶⁶⁾ den Kirchen einräumen, sind Zeichen jener Anerkennung, die der Staat dem Wirken der Kirchen entgegenbringt, und mit denen er ihre Rolle als ein tragendes Glied der öffentlich-rechtlichen Gesamtordnung würdigt.

Die Bedeutung der beiden großen Kirchen für den Staat hat auch zu einer veränderten Betrachtungsweise ihrer Stellung zu den übrigen Religionsgesellschaften des öffentlichen und privaten Rechts geführt. Die Weimarer Verfassung wollte ihre Neutralität gegenüber allen religiösen Gruppen dadurch demonstrieren, daß sie das Wort "Kirche" in Art.137 sorgfältig

64) Vgl. dazu SCHMOECKEL, Der Religionsunterricht. Die rechtliche Regelung nach dem Grundgesetz und der Landesgesetzgebung, 1964.

65) Die Kirchen sind vertreten in der Bundesprüfstelle jugendgefährdender Schriften (§ 9 Abs.2 Nr.8 SchmSchuG), in den Beiräten für Vertriebenen- und Flüchtlingsfragen (§ 23 Abs.1 BVFG) und in den Jugendwohlfahrtsausschüssen (§ 14 Abs.1 Nr.6 JWG). Darüber hinaus anerkennt die neuere Gesetzgebung die Verbände der freien Wohlfahrtspflege, zu denen in erster Linie kirchliche Organisationen gehören, als Träger freier Jugendhilfe und eigener Aufgaben in der Sozialhilfe (§ 5 Abs.3 und 4 JWG; §§ 8 Abs.2, 10, 93 BSHG). Vgl. dazu LERCHE, Verfassungsfragen um Sozialhilfe und Jugendwohlfahrt, 1963. Hierher gehören auch die zahlreichen Privilegien, die die Kirchen und Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts genießen; z.B. Berücksichtigung ihrer gottesdienstlichen und seelsorgerischen Belange bei der Bauleitplanung (§ 1 BBauG), die teilweise Befreiung von Genehmigungserfordernissen im Boden- und Grundstücksverkehr (§ 19 BBauG, § 4 Grundstücksverkehrsgesetz) und von Sachleistungspflichten nach dem Bundesleistungsgesetz (§ 4 BLeistG).

66) Vgl. die Verfassung des Freistaates Bayern, die in Art.35 Nr.5 den Religionsgesellschaften fünf Sitze im sechzigköpfigen Senat einräumt. Zur Mitwirkung der Kirchen in Rundfunk- und Programmbeiräten sowie im Schulwesen vgl. im einzelnen HESSE, JÖR NF Bd.10 (1961), S.70 f., 75. Auch die Kirchenverträge und Konkordate enthalten zahlreiche Bestimmungen, die den Kirchen ein Mitwirkungsrecht einräumen, z.B. Art.4 des Niedersächsischer Kirchenvertrags, der eine Beteiligung von Kirchenvertretern bei Prüfungen für das Lehramt an Volksschulen vorsieht.

vermied und statt dessen alle religiösen Gemeinschaften auf die gleiche Stufe der "Religionsgesellschaften" stellte. Art.137 Abs.5 beließ nicht nur die bisherigen öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaften in dieser Stellung, sondern verlieh diese Eigenschaft auf Antrag auch anderen Religionsgesellschaften, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer boten. Aus diesem Grund lehnte es die weitaus überwiegende Meinung der Weimarer Zeit ab, die beiden großen Kirchen trotz ihrer überragenden historischen und kulturellen Bedeutung innerhalb der Gruppe der Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts als eigene Kategorie zu betrachten.⁶⁷⁾ Dieses Verhältnis innerer Fremdheit und kühler Distanz, das auch sonst in den Weimarer Kirchenartikeln zu spüren ist, entspricht nicht mehr den Beziehungen von Staat und Kirche in der Bundesrepublik. Man ist jetzt überwiegend der Ansicht, daß ein verfassungsrechtliches Gebot schematischer Gleichbehandlung aller öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaften im Rahmen des Art.137 WV nicht besteht. Tatsächliche und historische Unterschiede, insbesondere die unterschiedliche Bedeutung der Religionsgesellschaften,⁶⁸⁾ befürworteten eine sachgerechte Differenzierung.⁶⁹⁾

67) Vgl. EBERS, S.182 f. Lediglich J.HECKEL befürwortete eine Differenzierung (a.a.O., S.290 f.).

68) Immerhin umfassen die Mitglieder der beiden Großkirchen 95 % der westdeutschen Bevölkerung.

69) J.HECKEL, Melanchthon und das heutige Staatskirchenrecht, in: Festgabe für Erich Kaufmann, 1950, S.84 f.; ds., Kirchengut und Staatsgewalt, in: Festschrift für Rudolf Smend, 1952, S.108 f.; K.MÜLLER, ZevKR 2 (1952/53), S.140 ff.; SMEND, Zur Gewährung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an Religionsgesellschaften gemäß Art.137 Abs.V WRV, ZevKR 2 (1952/53), S.376 ff.; PETERS, VVDStRL 11 (1953), S.186 f.; W.WEBER, VVDStRL 11, 171 f.; HESSE, ZevKR 3 (1953/54), S.188 ff.; ds., Rechtsschutz S.79; SCHEUNER, ZevKR 6 (1957/58), S.36 Fußn.110; BEULKE, Bonner Grundgesetz und die Parität der Kirchen, ZevKR 6 (1957/58), S.143 f.; W.WEBER, HWSW Bd.9, S.754; R.MAYER, Kirchen, Freikirchen, Sekten, ZevKR 7 (1959/60), S.178 ff.; RIDDER, Staatslexikon Bd.4, Sp.1030; MIKAT, Kirchen und Religionsgesellschaften, S.166 ff.; HESSE, JÖR NF Bd.10 (1961), S.28; THIEME, Art. "Körperschaften des öffentlichen Rechts", RGG Bd.III (1961), Sp.1717; W.WEBER, Art. "Parität", RGG Bd.V (1961), Sp.113 f.; E.WOLF, S.148 f.; M.HECKEL, Parität, ZSavStRG Bd.80 (1963), S.284 f.; DÜRIG

Der Paritätsgrundsatz bleibe zwar ein Grundprinzip der staatskirchenrechtlichen Ordnung, müsse aber aus einem Maßstab quantitativer Gleichheit im einzelnen zu einem Maßstab qualitativer Gleichheit im ganzen entwickelt werden.⁷⁰⁾ Art.3 Abs.3 und Art.33 Abs.3 GG, die eine Diskriminierung wegen religiöser Anschauungen untersagen, verpflichten den Staat jedoch gegenüber dem einzelnen zu strikter religiöser Neutralität.⁷¹⁾

Nachdem diese differenzierende Betrachtungsweise bereits in mehreren Landesverfassungen Eingang gefunden hat⁷²⁾, ist sie nun auch in den Sprachgebrauch neuerer Gesetze eingedrungen.⁷³⁾ Man kann also heute unterscheiden:

1. Kirchen, deren staatsrechtliche Stellung sich aus ihrem materiell-öffentlichen Status ergibt;
2. Religionsgesellschaften mit öffentlich-rechtlicher Körperschaftsqualität, die auf Grund dieser Eigenschaft dem öffentlichen Bereich zugehören - hierbei ist noch eine Trennung in "altkorporierte" (Art.137 Abs.5 S.1 WV) und "neukorporierte" Religionsgesellschaften (Art.137 Abs.5 S.2 WV)

Recht und Staat Heft 284/5 (1964), S.52 f.; SCHEFFLER, S.182 ff., 187; SCHEUNER, DÖV 1966, 149.

Eine Differenzierung lehnen, im einzelnen erheblich voneinander abweichend, ab: J.LEHMANN, Die kleinen Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts im heutigen Staatskirchenrecht (Diss.), 1959, S.87 ff.; HAMANN, Das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, 2.Aufl., 1961, Anm.A 5 zu Art.140 GG; QUARITSCH, S.194 ff.; FISCHER, S.188 ff.; H.WEBER, S.40 ff. OBERMAYER, DÖV 1967, 12.

70) SMEND, JZ 1956, 53.

71) SCHEUNER, ZevKR 7 (1959/60), S.257, 269.

72) Vgl. die Verfassungen von Baden-Württemberg (Art.4), Bayern (Art.142), Bremen (Art.59), Hessen (Art.49), Nordrhein-Westfalen (Art.19), Rheinland-Pfalz (Art.4). Das ist umso bemerkenswerter, als Baden-Württemberg (Art.5) und Nordrhein-Westfalen (Art.22) Art.140 GG zum Bestandteil ihrer Verfassung erklärt haben und diese Verfassungsnorm nur den Begriff der "Religionsgesellschaft" kennt.

73) Z.B. § 5 Abs.4 Nr.4 JWG; § 10 BSHG; § 1 Abs.5 BBauG.

möglich;

3. Religionsgesellschaften des Privatrechts (Art.137 Abs.4 WV).

Die eigentliche Trennungslinie verläuft jedoch zwischen den beiden großen Kirchen und den übrigen Religionsgesellschaften des öffentlichen und privaten Rechts.

Das staatskirchenrechtliche System der Bundesrepublik läßt sich nicht ohne weiteres in eines der herkömmlichen Bezugssysteme über das Verhältnis von Staat und Kirche einordnen. Es enthält Elemente der Verbindung und der Trennung von Staat und Kirche. Zwar verbietet es eine Staatskirche und damit jede institutionelle Verbindung von Staat und Kirche, und gewährleistet die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Andererseits besitzen die Religionsgesellschaften die Qualität einer Körperschaft des öffentlichen Rechts bzw. können diese Rechtsstellung erwerben, üben vom Staat verliehene Hoheitsrechte wie das Besteuerungsrecht aus, und nehmen, soweit es sich um die beiden großen Kirchen handelt, in der rechtlichen Gesamtordnung einen bevorzugten Platz ein. Dieser merkwürdige Zwitterzustand führte schon in der Weimarer Zeit zu zwar bildkräftigen, aber rechtlich wenig aussagenden Bezeichnungen wie "hinkende Trennung".⁷⁴⁾

Die heutige Betrachtungsweise läßt das Element der Trennung stark zurücktreten. Sie betont zwar klar die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Religionsgesellschaften. Sie verkennt aber nicht, daß die Kirchen mit Billigung des Staates an der Gesamtgestaltung des öffentlichen Lebens teilnehmen, und weist immer wieder auf die gemeinsame Verantwortung von Staat und Kirche in den sie gemeinsam berührenden Angelegenheiten hin. Die Fremdheit der Weimarer Republik ist einer "neuen Nähe" von Staat und Kirche gewichen. Das freundschaftliche Verhältnis beider sich als gleichrangig betrachtender Partner, das in der Nachkriegszeit vor allem in den Kirchenverträgen und

74) STUTZ, Das Studium des Kirchenrechts an den deutschen Universitäten, Deutsche Akademische Rundschau Bd.IV (1924), 12.Semesterfolge Nr.5, S.2.

in der gewandelten Auslegung der staatskirchenrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Verfassung zum Ausdruck gekommen ist, läßt sich nicht mehr mit einem formalistischen Trennungsbegriff erfassen. Es hat sich hier eine Mischform herausgebildet, die teils als "partnerschaftliches Verhältnis"⁷⁵⁾, teils als "Koordination" von Staat und Kirche⁷⁶⁾, teils als "Status einer öffentlich-rechtlichen Eigenständigkeit und freundschaftlichen Zusammenarbeit" der Kirchen mit dem Staat⁷⁷⁾ bezeichnet wird. Sie enthält zwar Elemente sowohl des Staatskirchentums wie des Trennungssystems, bildet aber auf Grund ihrer eigentümlichen Ausprägung eine eigenständige Form des Verhältnisses von Staat und Kirche.

Das Trennungssystem, welches der virginische "Act for Establishing Religious Freedom" verkörpert, hat mit dem kirchenpolitischen System des Grundgesetzes das freundschaftliche Verhältnis des Staates zur Kirche, ihre Eigenständigkeit und ihre Unabhängigkeit von ihm gemein. Beide Systeme garantieren Religions- und Gewissensfreiheit. Die Stellung der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts und vor allem die damit zusammenhängende Verleihung von staatlichen Hoheitsrechten wie des Besteuerungsrechtes an die Kirche stehen dagegen in scharfem Kontrast zum Freikirchenprinzip des virginischen Gesetzes und zur Establishment-Klausel des 1. Amendment der US-Verfassung. Ebenso ist dem "Act for Establishing Religious Freedom" eine rechtliche Differenzierung von religiösen Ge-

75) MİKAT, Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik, S.17. Vgl. auch HESSE, Partnerschaft zwischen Kirche und Staat, in: Das Verhältnis von Kirche und Staat (Heft 30 der Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern, hrsg. v.K. FORSTER), 1965, S.129 ff. HESSE betont neuerdings (ZevKR 11 (1964/65), S.337 ff.) stärker die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche und legt größeren Nachdruck auf das Trennungselement.

76) So die Vertreter der sog. Koordinationstheorie, die von einer grundsätzlichen Gleichordnung von Staat und Kirche als eigenständigen Gewalten ausgehen und diese Verhältnisordnung im Grundgesetz verwirklicht sehen, vgl. BGHZ 34, 372, 373, sowie die in Anm.40 Genannten.

77) SCHEUNER, ZevKR 7 (1959/60), S.225 ff.

meinschaften vollkommen fremd. Dem deutschen System der Partnerschaft von Staat und Kirchen steht das amerikanische System der "freundlichen Trennung" von Staat und Religionsgesellschaften gegenüber.

IV. Die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche in England während des 17. Jahrhunderts als Vorbereitung einer "freundlichen Trennung".

1. Der Ursprung der Forderung nach Trennung von Staat und Kirche in England.

a) Die religionspolitische Entwicklung von der Reformation bis zur Englischen Revolution.

Die Reformation in England war in erster Linie ein Akt der Staatsräson und erfolgte von oben nach unten. ¹⁾ Mit ihr wollte HEINRICH VIII. den englischen Nationalstaat endgültig von Rom lösen, die englische Kirche zu einem zuverlässigen Werkzeug seiner Politik machen und seine politische Stellung auch religiös festigen. Diese Absicht fand in der Suprematsakte von 1534 ihren Ausdruck: Sie erhob den König zum irdischen Haupt der Kirche in England unmittelbar unter Gott, übertrug ihm die Annaten, die geistliche Gerichtsbarkeit und das Visitationsrecht, und gebot bei Todesstrafe, den Papst künftig nur noch als "Bischof von Rom" gelten zu lassen. Fragen der Lehre spielten für HEINRICH VIII. keine Rolle. Erst unter seinem Nachfolger EDWARD VI. (1547-1553) wurde durch die Einführung des Common Prayer Book (1549) eine gemeinsame Liturgie für die anglikanische Kirche geschaffen; das 1571 vom Parlament in endgültiger Form angenommene Glaubensbekenntnis der sog. 39 Artikel

1) Vgl. zum Folgenden WEINGARTEN, Die Revolutionskirchen Englands, 1868, bes. S.13 ff.; GARDINER, The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1628-1660, 1889, Introduction p.XIX ff.; STADELMANN, Geschichte der Englischen Revolution, 1954; T.C.HALL, The Religious Background of American Culture, bes. p.56 ff.; HILL, The Century of Revolution 1603-1714, 1961.

entschied die jahrelangen Parteikämpfe zwischen Lutheranern und Calvinisten im Sinne der kalvinistischen Richtung. Auch eine religiös so indifferente Herrscherin wie ELISABETH I. erklärte diese dogmatische Grundlage für verbindlich. Aber ihr ging es bei ihrem "settlement" der "Church of England" in erster Linie darum, stabile kirchliche Verhältnisse zu schaffen, um dem von religiösen Wirren zerissenen Land Ruhe und Ordnung wiederzugeben. Sie ließ dem einzelnen Pfarrer Spielraum in der Lehrauffassung, solange er die äußere Ordnung der Staatskirche nicht antastete. Sie legte auch kein großes Gewicht auf dogmatische Feinheiten, sondern beschränkte sich auf Organisationsfragen.²⁾

Aber gerade die äußere Gestalt der hierarchisch erstarrten Bischofskirche³⁾ rief den Widerspruch jener Frömmigkeitsbewegung hervor, die die Reformation religiös nachvollzog. Der Puritanismus lehnte die Staatskirche in ihrer bestehenden Form als zu "papistisch" ab. Er verwarf nicht nur die Beibehaltung katholischer Formen und Bräuche in Liturgie und Kleidung, durch die ELISABETH I. ihren Untertanen den Übertritt zum neuen Glauben erleichtern wollte, das Bischofsamt selbst war für ihn unannehmbar.

So einmütig die Puritaner den Episkopalismus der "Church of England" ablehnten, in der Frage nach der richtigen Kirchenverfassung waren sie sich selbst nicht einig. Die Presbyterianer erblickten ihr Kirchenideal in einer aristokratischen Verfassung. Ein Rat von Ältesten, der sich gleichermaßen aus Geistlichen und Laien zusammensetzte, sollte die Gemeinde leiten. Er bildete wiederum die Kreis- und Provinzialsynoden, die in der Generalsynode gipfelten. Der Ältestenrat war jedoch bei der Führung der Gemeinde von deren Zustimmung unabhängig. Für die Kongregationalisten bedeutete das System der Räte der

2) Die theologische und philosophische Fundierung der elisabethanischen Kirchenordnung und Kirchenpolitik schuf Richard HOOKER in seinem Werk "Lawes of the Ecclesiasticall Polity" (b.I-IV 1594; b.V 1597; b.VI-VIII aus dem Nachlaß vervollständigt 1611).

3) Zur Lage der Staatskirche vgl. bes. HILL, p.76 ff.

Prebyterianer die Einrichtung einer Hierarchie. Sie stellten dem aristokratischen ein demokratisches Prinzip entgegen: In der Kirche sollte es eine wirkliche Volksherrschaft geben. Die Gesamtheit der Entscheidungsberechtigten sollte über das innere und äußere Leben der Gemeinde befinden.

Der reformierte Gemeindegedanke des Puritanismus stand in scharfem Gegensatz zur hierarchischen und obrigkeitlichen Institution der Staatskirche. Er stellte außerdem auf kirchlichem Gebiet eine Parallele zu dem von der Parlamentspartei vertretenen Gedanken der Volkssouveränität dar. Darin lagen Keime für eine künftige Auseinandersetzung mit der Staatskirche und der herrschenden Staatsverfassung.

Mit der Thronbesteigung JAKOBS I. (1603-1625) änderte sich die bisher ziemlich großzügig gehandhabte Kirchenpolitik. Der auf eine unbedingte Wahrung seiner monarchischen Autorität und Anerkennung seines Gottesgnadentums bedachte König ahnte die Gefahren, die aus den kirchenpolitischen Reformbestrebungen des Puritanismus für seine Stellung erwachsen konnten. Er lehnte jede Änderung der Kirchenverfassung nach puritanischen Vorstellungen ab; für ihn galt die Befürchtung: "No bishop, no king." Bei der engen Verflechtung von Staat und Kirche mußte für ihn mit dem Ansehen der Bischofskirche auch die monarchische Autorität dahinschwinden. Deshalb legte er größten Wert auf die Uniformität des Klerus: Er setzte rücksichtslos alle Geistlichen ab, die sich nicht fügen wollten, und verbot jeden Gottesdienst außerhalb der Staatskirche. Seine religiöse Unduldsamkeit veranlaßte viele Puritaner, nach Nordamerika auszuwandern. Sie trieb außerdem den mit den Puritanern sympathisierenden Teil des Klerus in die Arme seines Rivalen, des Parlaments. Unter KARL I. verschärfte sich die religionspolitische Situation, als die Heirat des Königs mit der Katholikin HENRIETTA MARIA, der Tochter HEINRICHS IV. von Frankreich, die Gefahr einer Rekatholisierung Englands heraufbeschwor. Zum endgültigen Bruch zwischen Staatskirche und Puritanern kam es, als die Bischöfe für ihr Amt jenen göttlichen Ursprung in Anspruch nahmen, den der König in dem "Divine

Right of Kings" von sich behauptete. Das Gottesgnadentum kirchlicher Würdenträger war mit dem religiösen Selbstbewußtsein der Gläubigen ebensowenig zu vereinbaren wie das Gottesgnadentum des Königs mit dem Selbstbewußtsein des Parlaments und des Volkes.⁴⁾ So verquickten sich ganz von selbst religiöse und politische Forderungen: Der Kampf zwischen König und Parlament fand seine religionspolitische Parallele in der Auseinandersetzung zwischen der Staatskirche und den Puritanern.

Der für das Verhältnis von Staat und Kirche wichtigste Vorgang in dieser religiös-politischen Auseinandersetzung wurde die Wandlung des Puritanertums zum Independentismus. Der Puritanismus hatte seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts zunehmend kongregationalistisches Gedankengut aufgenommen. Baptistische Einflüsse aus Holland, Reste altenglischen Täufertums und der Einfluß der amerikanischen Flüchtlinge auf ihr Mutterland formten in seinem Schoße schließlich die Partei der Independents.⁵⁾ Diese wollten religiöse Toleranz einführen und das Gewissen von der Kontrolle durch König und Parlament befreien. Deshalb verwehrten sie auch nach dem Sieg des Parlaments über den König den mit ihnen verbündeten kalvinistischen Schotten, ihre presbyterianische Kirchenverfassung einzuführen, die das Parlament an die Stelle des Königs gesetzt hätte. Da die Independents die Armee auf ihrer Seite hatten, während die Schotten nur im militärisch machtlosen Parlament Rückhalt fanden, behielten sie die Oberhand. Die Revolution endete verfassungsrechtlich mit einem Sieg des Parlaments über den König und religionspolitisch mit dem Durchbruch des Independentismus als neuem Prinzip. Aus ihm heraus sollte das neue Verhältnis zwischen Staat und Kirche gestaltet werden.

4) STADELMANN, S.65.

5) TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 5.Aufl., 1928, S.62.

b) Der Independentismus.

aa) Geistige Grundlagen.

Mit der Reformation waren in das religiöse Leben zwei neue Gedanken eingezogen, die den Bruch mit der alten Kirche wohl am stärksten förderten: das Prinzip der freien Bibelauslegung und der Grundsatz des allgemeinen Priestertums.⁶⁾ Vor allem die zweite Idee mußte sich auf die Kirche verheerend auswirken; denn sie zerstörte das geistliche Monopol der Hierarchie und ließ - folgerichtig durchgesetzt - diese religiöse Autorität aus der Welt verschwinden. Von nun an gab es niemanden mehr, der auf Grund eines besonderen göttlichen Auftrages als Hüter der Wahrheit über religiöse Angelegenheiten wachte. Die Idee des allgemeinen Priestertums war bereits vor der Reformation in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts von der Bewegung der Täufer aufgegriffen worden und hatte auch später in dieser immer wieder ihre kräftigste Unterstützung erfahren. Der Independentismus, der nachgewiesenermaßen stärkste Impulse durch das spiritualistische Täufertum erhalten hat,⁷⁾ verdankt dieser Idee seine charakteristische Ausprägung.

Kennzeichnend für die Gedankenwelt, in der die Idee des allgemeinen Priestertums heimisch war, war die schroffe Ablehnung allen Intellektualismus.⁸⁾ An die Stelle des systematischen theologischen Denkens mit seinem Dogmatismus trat die Inspiration des Geistes, das unmittelbare Verbundensein mit Gott, das mystische Erleben seiner Wirklichkeit. Dieser individualistische Spiritualismus anerkannte keine geistige Autorität mehr über sich, die als Mittler zwischen Gott und ihm hätte auftreten können. Für ihn gab es nur noch den Schöpfer und sein Geschöpf. Dieses Verhältnis durfte durch keine

6) Vgl. TROELTSCH, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Bd. 1 der Gesammelten Schriften), 3. Auflage 1912, S. 749 ff.

7) Vgl. TROELTSCH, Die Bedeutung des Prot. a.a.O.

8) Vgl. dazu FREUND, Die Idee der Toleranz im England der Großen Revolution, 1927, S. 115.

menschliche Institution gefiltert und dabei irdisch verzerrt werden.

Die Art und Weise dieser Beziehung zu Gott mußte sich auch auf die Auffassung von der Religion auswirken, mußte den Glauben umformen, entweltlichen, entinstitutionalisieren. Wie die geschichtliche Entwicklung des Religionsbegriffes im täuferischen Spiritualismus gezeigt hat, vergeistigte sich die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Der Gläubige trennte sich bewußt vom Diesseits, von der schlechten, verderbten Welt und überließ sie kampflös den irdischen Gewalten.

Neben dem spiritualistischen Element muß auch dem Calvinismus ein gebührender Anteil an der Formung des Independentismus eingeräumt werden. Er war durch die englischen Flüchtlinge, die unter MARIA der Katholischen (1553-58) ihr Land verlassen hatten, aus der Schweiz und vom Niederrhein mitgebracht worden und hatte in die Staatskirche Eingang gefunden. Seine Prädestinationslehre begünstigte die bereits aus dem Täuferium herrührenden religiösen Grundlagen der Absonderung von der Welt und der Vergeistigung der Religion. Denn die Seligwerdung war jetzt nicht mehr vom menschlichen Willen abhängig, sondern durch Gottes unerforschlichen Ratschluß standen die Auserwählten schon von vorne herein fest. Sie sondernten sich von der Masse der Verdammten ab und suchten ihren eigenen Weg zum Himmel.⁹⁾

bb) Kirchenpolitische Vorstellungen.

Die kirchenpolitischen Vorstellungen des Independentismus haben sich in zwei Grundsätzen kristallisiert: dem Grundsatz der freien Kirchenbildung und damit zusammenhängend dem Gedanken der religiösen Toleranz.

Der Kirchenbegriff des Independentismus war bereits durch die

9) FREUND, S.118, bezeichnet diese Haltung anschaulich als "religiösen Aristokratismus".

Täufer vorbereitet worden¹⁰⁾, aber erst der kalvinistische Einfluß im Puritanismus brachte ihn voll zur Geltung. Nun erhielt die Absonderung, das Sich-Zurückziehen in einen kleinen Kreis seine eigentliche Berechtigung. Die Welt außerhalb der Gemeinde kümmerte die Mitglieder wenig. Die "congregation" wollte weder in der Gesellschaft noch im staatlich-politischen Leben eine Machtposition wie die Staatskirche einnehmen. Sie erhob auch nicht den Anspruch, sich mit dem Staat in der Gestaltung der öffentlichen Ordnung zu teilen. Die Auserwählten ("Saints") bildeten ihre eigene Gemeinde, deren Mitglied nur der sein konnte und durfte, der gläubig, also erwählt und wiedergeboren war. Sie entstand durch den freiwilligen Zusammenschluß und Vertrag der Mitglieder untereinander und mit Gott, dem sog. "covenant". Als Vorbild diente dabei der alttestamentliche Bund, den Gott mit seinem auserwählten Volk Israel geschlossen hatte. Da jeder Erwählte von Gott direkt berufen war, konnte es keine Rangunterschiede geben, sodaß Leiter der Gemeinde der wurde, welcher die Mehrheit der Stimmen der Gemeindemitglieder auf sich vereinigte. Diese independentistische Kirchenverfassung sprengte die Einheit von Staat und Kirche und legte größten Wert auf die Unabhängigkeit der Gemeinde als einer rein geistlichen Gemeinschaft vom Staat. Sie sprengte damit aber auch den zentralen Apparat der anglikanischen Staatskirche und ließ den Staat als einzige zentrale Organisation übrig.¹¹⁾

10) Die Täufer wollten das verweltlichte kirchliche Leben wieder auf seine geistigen Ursprünge zurückführen und machten dabei auch vor der geschichtlich gewordenen Gestalt der Kirche nicht halt. Unter Berufung auf das Wort Christi "Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt. 18, 20) verwarfen sie die Volkskirche, welche die ganze Gesellschaft umfaßte, welche sogar die neugeborenen Kinder taufte, obwohl sie noch gar kein "persönliches Christentum" entwickelt haben konnten. Für sie war Kirche wieder die alte apostolische Gemeinde der Urkirche, die "kleine Gemeinde wiedergeborener Christen". Diese durch freiwilligen Zusammenschluß entstandene Gemeinschaft war rein geistlicher Natur und beanspruchte keinerlei gesellschaftlichen Wirkungsbereich. Sie trat damit in scharfen Gegensatz zu der seit Jahrhunderten bestehenden Anstalt der Kirche, die den Einzelnen mit Heilmitteln versorgte und der er kraft öffentlichen Rechts von selbst angehörte. Vgl. ROTHENBÜCHER, S. 23 ff.

11) Vgl. FREUND, S. 120. Zugleich gingen vom demokratischen Aufbau der "congregation" stärkste Impulse für das politische

So ergab sich ganz von selbst der Gedanke an eine Scheidung des religiösen und des weltlichen Bereichs, an eine Trennung von Staat und Kirche.

Der Grundsatz der religiösen Duldung war dem Calvinismus in seiner ursprünglichen Form fremd; denn er war der Überzeugung, auch der von Gott verworfene Sünder müsse zur größeren Ehre Gottes der Herrschaft der Auserwählten unterworfen werden. Hier entfaltete das ebenfalls im Independentismus enthaltene täuferisch-spiritualistische Element, dem ein Gewissenszwang fremd war, seine Wirkung. War nicht die Religion eine höchstpersönliche Angelegenheit, die jeder mit seinem Gott allein auszumachen hatte? Der Grundsatz des Priestertums aller Gläubigen, die in einer unmittelbaren und gleichberechtigten Beziehung zu Gott standen, führte notwendigerweise zu dem Schluß, daß jedermann Gott nur auf die Weise erleben konnte, die dieser ihm zugedacht hatte; somit mußte es verschiedene Arten des Erlebens und verschiedene Stufen der Erkenntnis geben.¹²⁾ Es war also ungerecht und widerstritt dem innersten Wesen der Religion, sie von außen durch Zwangsmaßnahmen zu beeinflussen. Diese Folgerung überbrückte die Schwierigkeiten, die sich aus der kalvinistischen Lehre für die Toleranz ergaben: Wenn die Auserwählten schon feststanden, war eine Verfolgung andersgläubiger Menschen zwecklos. Ja, man brauchte nicht einmal gegen die Häresie einzuschreiten, da sie den Auserwählten sowie so nicht schaden konnte. Außerdem machte sich immer mehr eine latitudinaristische Auffassung breit, die in den Dogmen, welche die verschiedenen Sekten des Christentums trennten, nicht mehr wesentliche Unterschiede sah, sondern sie als mehr oder weniger indifferente und historisch bedingte Ausprägungen jener

Leben aus. Siehe die Leveller, unten S.228 ff.

- 12) Diese Religionsauffassung kommt anschaulich in einer bei WEINGARTEN, S.92 f. wiedergegebenen independentistischen Schrift zum Ausdruck: "Religion is not a name, but a thing, not a form but a power, not a notion but a substance divine: religion is properly that inward power in the soul of a man, whereby he beleeveth and is bound to God in righteousness and holiness; so much of this power a man hath, so much religion: where there is none of this power, there is no religion."

religiösen Grundgedanken betrachtete, in denen alle Bekenntnisse gleich waren.

Mit seiner Kirchenverfassung und dem Grundsatz religiöser Toleranz hat der Independentismus dann auch die staatskirchenrechtlichen und religionspolitischen Akzente der Englischen Revolution gesetzt und sie unter CROMWELLS Herrschaft ihrer teilweisen politischen Verwirklichung entgegengeführt.

2. Die Vertreter des Trennungsgedankens in England.

Das Jahrhundert der Revolution hat in England zahlreiche Denker und religiöse Führer hervorgebracht, die die Trennung von Staat und Kirche und die Glaubensfreiheit mit mehr oder minder großen Einschränkungen forderten. Aus ihrer Menge sollen nachfolgend drei Vertreter der Trennungsidee herausgegriffen werden, deren Forderungen besonders typisch sind und die vor allem in den nordamerikanischen Kolonien großen Anklang fanden. Der Kongregationalismus unter Robert BROWNE leitete in England den Trennungsgedanken ein, die Levellers verbanden ihn aufs Engste mit der politischen Sphäre und Roger WILLIAMS forderte schließlich den rein weltlichen Staat.

a) Der Kongregationalismus.

Robert BROWNE (1550-1633 oder 1636), der Begründer des Kongregationalismus, hat als erster in England die Trennung von Staat und Kirche gefordert.¹³⁾ In seiner 1582 erschienenen Schrift "A Book which sheweth the Life and Manners of all true Christians, and how unlike they are unto Turks and Papists and Heathen folk"¹⁴⁾ unterscheidet er zwischen einem Reich Christi und einem Reich des Antichrist. Letzteres ist für ihn jedes Kirchenregiment, das in einer weltlichen Obrigkeit seinen Ursprung hat und von ihr gestützt wird. BROWNE hat dabei vor allem die kirchenpolitischen Verhältnisse Englands im

13) Vgl. zum Folgenden WEINGARTEN, S.20 ff.; ROTHENBÜCHER, S.29 ff.

14) Die Schrift ist eingehend besprochen bei POPPERS, Die Entstehung des Kongregationalismus aus der puritanischen Bewe-

Auge.¹⁵⁾ Will man das innerlich vertiefte Christentum, um das es dem Begründer des Kongregationalismus vor allem geht, wirklich leben, so ist eine Trennung von der Staatskirche unvermeidlich. Die Gläubigen müssen sich zu einer eigenen Kirche zusammenfinden. Diese Kirche ist für BROWNE nicht die öffentlich-rechtliche, anglikanische Zwangskirche, sondern jeder freiwillige Zusammenschluß aller echten Christen, die einen Vertrag mit ihrem Gott gemacht haben und unter der Regierung Gottes und Christi stehen.¹⁶⁾ Denn nicht Geburt und Kindertaufe entscheiden über die Zugehörigkeit zum Christentum, sondern der freiwillige Bund des Menschen mit Gott. Da Gott allein Herrscher ist, darf es unter den Gläubigen keine geistlichen Rangunterschiede geben. Die Gleichwertigkeit der "beleuers" wirkt sich auf die organisatorische Struktur der "congregation" aus: Sie wählt ihren Leiter aus ihrer Mitte durch Mehrheitsbeschluß; das Amt verleiht Gott selbst. Die "congregation" kennt also kein bischöfliches oder presbyterianisches Kirchenregiment. Die Einzelgemeinde übt die Kirchengewalt nur über ihre eigenen Mitglieder aus. Eine Vereinigung von Gemeinden ist zwar möglich; jedoch hat der dadurch gebildete Verband aus sich heraus keinerlei Jurisdiktionsgewalt über eine Einzelgemeinde.

Während BROWNE sich in dieser Schrift nur mit dem Wesen und den Organisationsgrundsätzen seiner "companie of beleuers"

gung und seine Bedeutung als Independentismus für die englische Staatsgeschichte des 17. Jahrhunderts (Diss.) 1936, S.40 ff.

- 15) Def.48 der vorerwähnten Schrift lautet: "The kingdom of Christ is his office of government, whereby he useth the obedience of his people to keep his laws and commandments, to their salvation and welfare. The kingdom of Antichrist is his government confirmed by the civil magistrates, whereby he abuseth the obedience of the people to keep his evil laws and customs to their own damnation." (wiedergegeben bei WEINGARTEN, S.21 Fußn.1).
- 16) Def.35: "The Church planted or gathered is a companie or number of Christians or beleuers, which by a willing covenant made with their God, are under the Government of God and Christ, and keep his lawes in one holie communion..." (wiedergegeben bei ROTHENBÜCHER, S.30, Fußn.2).

befasste, behandelt er in einer weiteren Schrift¹⁷⁾ unter dem Gesichtspunkt einer Umwälzung der kirchlichen Verhältnisse auch die Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Er bestreitet den Behörden das Recht, eine kirchliche Autorität darzustellen. Sie hätten nicht mehr Macht über die Kirche als alle anderen Christen. Die Kirche sei "Gottes Gebäude" und müsse von weltlichen Interessen und Erwägungen unberührt bleiben. Die Obrigkeit dürfe lediglich Geistliche, die einen schlechten Lebenswandel führten, an der weiteren Ausübung des Amtes hindern. Man solle es ihr überlassen, den Staat in aller weltlichen Gerechtigkeit zu regieren. Die Kirche jedoch dürfe nur auf geistige Art und durch ein lebendig gepredigtes Gesetz regiert werden, nicht durch ein bürgerliches, geschriebenes. Sie unterstünde der Obrigkeit nur hinsichtlich ihrer äußeren Verhältnisse; denn es sei die einzige Aufgabe der Obrigkeit, sich um die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung zu kümmern. Keinesfalls dürfe die Obrigkeit Menschen zu einer bestimmten Religion zwingen, Kirchen mit Gewalt gründen oder unter Anwendung von staatlicher Gewalt die Unterwerfung unter ein Kirchenregiment erzwingen.

Der Kongregationalismus kennt also bereits eine wenn auch beschränkte Glaubensfreiheit und eine Absonderung der Kirche vom Staat. Letzterem wird das Rechts bestritten, in kirchlichen Angelegenheiten als Autorität aufzutreten. Der Staat bleibt jedoch christlich. Diese Lehren des frühen Kongregationalismus wurden in England und Holland weiterentwickelt, in den Niederlanden besonders durch John ROBINSON, den Gründer der Kirche von Leiden. Diese Kirche schickte 1620 die "Pilgerväter" auf der "Mayflower" in die Neue Welt. Dort gründeten sie in Plymouth ein neues Gemeinwesen auf der Grundlage ihrer religiösen Anschauungen und beeinflussten neben den Baptisten und den Presbyterianern maßgeblich den amerikanischen Protestantismus außerhalb der anglikanischen Staatskirche.

17) "A Treatise of reformation without tarrying for any and of the wickedness of these Preachers which will not reforme themselves and their charge because they will not tarry till the magistrate command and compell them" (1582), vgl. POPPERS, S.51.

b) Die Leveller.

Während sich der Kongregationalismus mit der innerlichen Umgestaltung des englischen Staatskirchentums beschäftigte und dabei seinen neuen Kirchenbegriff theologisch zu untermauern suchte, betonten die Leveller mehr weltliche Gesichtspunkte.¹⁸⁾ Diese religiös-politische Richtung hatte sich in CROMWELLS Armee zur Zeit des Zwiespaltes zwischen den Independenten und dem Langen Parlament (1647) gebildet und zeichnete sich durch besonders weitgehende politische und religiöse Forderungen aus. Die Grundlage ihres politischen Programms bildete der Grundsatz der unbedingten Souveränität des Volkes: Sein Wille sollte das höchste Gesetz des Landes und die Quelle aller Gewalt sein. Die gesetzgebende Gewalt mußte sich in den Händen des Parlaments befinden. Es sollte vollkommene Gleichheit vor dem Gesetz herrschen.¹⁹⁾ Die Leveller verfochten damit eine Demokratie, die auch die innere gegenseitige Anerkennung aller politischen Strömungen zum Inhalt hatte. Das Motiv der Sekten, sich als "Heilige" aus der sündigen Volksmasse herauszuheben, fehlte bei ihnen völlig. Sie erstrebten vielmehr die vollkommene Gleichberechtigung aller ohne religiöse Differenzierung.²⁰⁾ und waren somit die erste politische Partei, die es wagte, uneingeschränkte religiöse Duldung zu einem Hauptpunkt ihres Programms zu machen.²¹⁾

In den drei Fassungen des "Agreement of the People", mit denen die Leveller 1647-1649 an die Öffentlichkeit traten,²²⁾ legten sie ihre religiösen und politischen Forderungen vor. Bereits die

18) Vgl. dazu FREUND, S.268 ff.; BRAILSFORD, *The Levellers and the English Revolution* (ed. by Chr. HILL), 1961.

19) Vgl. WEINGARTEN, S.297.

20) FREUND a.a.O.

21) BRAILSFORD, p.10.

22) Vgl. hierzu GARDINER, p.270 note 1; BRAILSFORD p.380.

erste Version des Volksvertrages vom 28.10.1647²³⁾ enthielt als primäre Einschränkung der Staatsgewalt das Grundrecht des Volkes, im religiösen Dingen keinem äußeren Gesetz unterworfen zu sein, und hatte die Gewalt über diese Materie den Volksvertretern abgesprochen; die Staatskirche wollte man allerdings beibehalten.²⁴⁾ Art.9 der am 20.1.1649 dem Rumpfparlament vorgelegten Fassung behandelt die Religion in ähnlicher Weise: Die christliche Religion soll weiterhin als das öffentliche Bekenntnis des Volkes erhalten und empfohlen werden. Die Unterweisung des Volkes hierin soll aber durch keinerlei Zwang gefördert werden. Der Unterhalt hierzu geeigneter Lehrer, die auch die Aufgabe haben, Häresien, Irrtümer und alles, was der wahren Lehre zuwider ist, zu widerlegen und aufzudecken, soll aus öffentlichen Mitteln, nicht durch den Zehnten bestritten werden. Die römische Kirche oder die anglikanische Hochkirche darf nicht als das öffentliche Bekenntnis in England aufrechterhalten werden. Niemand darf durch irgendwelche Strafen gezwungen werden, dieses öffentliche Bekenntnis anzunehmen. Alle, die an Gott und Christus glauben, sollen, auch wenn sie von der öffentlichen Lehre, Gottesverehrung und Kirchenzucht abweichen, nicht bedrückt, sondern im Bekenntnis ihres Glaubens geschützt werden, ausgenommen an den Orten, die für das öffentliche Bekenntnis vorbehalten sind, und vorausgesetzt, daß die öffentliche Ruhe und Ordnung nicht gestört werden. Diese Freiheit ist nur Katholiken und Anhängern der Hochkirche versagt.²⁵⁾

23) Abgedruckt bei JELLINEK, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, Anhang I, S.78 ff.

24) IV. That the power of this, and all future Representatives of this Nation, is inferior only to... whatsoever is not expressly or impliedly reserved by the represented to themselves: Which are as followeth, 1. That matters of religion and the ways of God's worship are not at all entrusted by us to any human power, because therein we cannot remit or exceed a tittle of what our consciences dictate to be the mind of God without wilful sin: nevertheless the public way of instructing the nation (so it be not compulsive) is referred to their discretion (JELLINEK, S.79 f.; vgl. auch BRAILSFORD, S.262).

25) "Concerning religion, we agree as followeth: (1) It is intended that the Christian religion be held forth and recommended as the public profession in this nation, which

Das "Agreement of the People" sah also eine Staatskirche - besser ausgedrückt: ein Staatsoekenntnis - vor, gewährte aber allen christlichen Sekten außerhalb der established church Duldung und staatlichen Schutz. Ausgenommen waren nur Nichtchristen (Juden, Unitarier, Deisten und Atheisten) sowie Katholiken und Mitglieder der High Church.

Jedoch bedeutete die 1649 eingebrachte Fassung, welche etwa den Vorstellungen der Independenten entsprach, nur ein politisches Zugeständnis an diese.²⁶⁾ Die Leveller wollten vollkommene Religionsfreiheit, auch für Nichtchristen.²⁷⁾ Darüber

we desire may, by the grace of God, be reformed to the greatest purity in doctrine, worship and discipline, according to the word of God; the instructing the people thereunto in a public way, so it be not compulsive; as also the maintaining of able teachers for whatsoever is for that end, and for the confutation or discovery of heresy, error, and whatsoever is contrary to sound doctrine, is allowed to be provided for by our Representatives; the maintenance of which teachers may be out of a public treasury, and, we desire, not be tithes: provided that Popery or Prelacy be not held forth as the public way or profession in this nation. (2) That, to the public profession so held forth, none be compelled by penalties or otherwise; but only may be endeavoured to be won by sound doctrine and the example of a good conversation. (3) That such as profess faith in God by Jesus Christ, however differing in judgment from the doctrine, worship or discipline publicly held forth, as aforesaid, shall not be restrained from, but shall be protected in, the profession of their faith and exercise of religion, according to their consciences, in any place except such as shall be set apart for the public worship; where we provide not for them, unless they have leave, so as they abuse not this liberty to the civil injury of others, or to actual disturbance of the public peace on their parts. Nevertheless it is not intended to be hereby provided that this liberty shall necessarily extend to Popery or Prelacy..." (in der mir allein zur Verfügung stehenden ersten Auflage der Dokumente von GARDINER ist lediglich die 2. Fassung des Volksvertages vom 15.1.1649 abgedruckt, vgl. GARDINER, p.270 ff., 280 f.).

26) BRAILSFORD, a.a.O.

27) Lediglich Katholiken durften zu keinen öffentlichen Ämtern zugelassen werden, da sie unter einer "foreign supremacy" stünden und "the pope or other foreign sovereigns" anerkannten (3. Fassung des Volksvertrages, auszugsweise abgedruckt bei WEINGARTEN, S.299, FuBn.4).

kam es zum Bruch mit CROMWELL, der auf einem christlichen Staatsbekenntnis bestand. In der dritten Fassung des Volksvertrages vom 1.5.1649, die als das endgültige Glaubensbekenntnis der Leveller betrachtet werden kann,²⁸⁾ forderten sie offen die Religionslosigkeit des Staates und die Trennung von Staat und Kirche. Jede Verbindung des Staates mit der Kirche führe nur zu einem unerträglichen Gewissenszwang und sei bisher die Quelle unsäglichen Elends gewesen. Deshalb solle alles, was mit der Religion zusammenhing, der Zuständigkeit des Parlaments als der obersten gesetzgebenden Gewalt entzogen werden. Dergleichen sollten alle bürgerlichen Rechte und Staatsämter von einem religiösen Bekenntnis unabhängig sein. Damit forderten die Leveller den weltlichen Staat.²⁹⁾

Nach dem Bruch mit CROMWELL verloren die Leveller allmählich ihren Einfluß auf das politische Geschehen und radikalisierten zugleich ihre religiösen Anschauungen. In ihrer 1659 erschienenen Schrift "The Levellers, or the principles and maxims concerning Government and religion, which are asserted by those, who are commonly called Levellers", proklamierten sie das erste Mal überhaupt eine politische Partei über alle religiösen Meinungen hinweg.³⁰⁾ Für das religiöse Leben stellten sie als obersten Grundsatz die unbedingte Freiheit des Individuums auf. Wie im Staat und seiner Gewalt sahen sie auch in den Religionen

28) BRAILSFORD, a.a.O.

29) Vgl. BRAILSFORD, p.383: "What, in plain words, the Levellers stood for was the secular republic, which the United States, and for a few years France, were destined to realize in the next century." Nach dem oben Ausgeführten ist es angreifbar, beide Formen des weltlichen Staates in einem Atemzug zu nennen.

30) Vgl. den bei WEINGARTEN, S.302, Fußn.2 wiedergegebenen Auszug: "Why then should any man quarrel at another, whose opinions or faith is not like to his? Therefore they (sc. die Leveller) say, let us be unanimous in seeking an establishment of equal freedom and security to the whole people, of the best provisions for commutative and distributive justice without partiality, and of the best means of instructing the whole people in the spirit of love and meekness, and the true religion will increase and flourish."

und Kirchen lediglich Institutionen rein menschlichen Ursprungs, so daß sie deren Autorität nur soweit anerkennen wollten, als sie sich ihrem Gewissen nach dazu verpflichtet fühlten. Denn alle wahre Religion in den Menschen sei begründet auf der inneren Zustimmung ihres Verstandes und ihrer Herzen gegenüber den geoffenbarten Wahrheiten. Diese Erkenntnis sei so frei, daß es nicht in der Gewalt der Menschen stehe, sie zu erzwingen oder von einer Zustimmung zu ihr abzuhalten.³¹⁾ Letztlich sei für jeden Menschen die eigene Einsicht in Glaubensangelegenheiten die Stimme Gottes, der man folgen müsse.³²⁾ Jedoch werden Teile der Religion anderen Lebensbereich eingegliedert: Der Staat hat über die Moral zu befinden, welche Erkenntnisobjekt der natürlichen Vernunft ist, natürliche Wurzeln hat und deshalb ein eigenes Leben außerhalb der geoffenbarten Religionen führt.³³⁾ Darin kündigt sich bereits die Überleitung vom Enthusiasmus in den Deismus an, der die Religion in bloße Moral umwandelt und die Dogmen nur vom Standpunkt der eigenen kritischen Überzeugung aus beurteilt und annimmt.³⁴⁾

Durch die Leveller wurde in das Verhältnis von Staat und Kirche der wichtige Grundsatz der Beschränkung der Volkssouveränität durch unveräußerliche Grundrechte des Volkes, zu denen in er-

31) "...all true religion in men is founded upon the inward consent of their understandings and hearts to the truths revealed - the understanding is so free that it is not in the power of men to compel it to..." (wiedergegeben bei WEINGARTEN, S.300, Fußn.1).

32) "...the last dictate of every man's understanding in matters of faith and God's worship is the last voice of God to him and obligeth him to practise accordingly." (wiedergegeben bei FREUND, S.272).

33) Vgl. den bei FREUND, a.a.O. wiedergegebenen Auszug: "It properly belongs to the governing powers to restrain men from irreligion in this second part of religion; that is from injustice, faith-breaking, cruelty, oppression and all other evil works that are plainly evil, without the divine light of truths that are revealed."

34) WEINGARTEN, S.302.

ster Linie die Religionsfreiheit gehört, eingebracht. In folgerichtiger Fortsetzung dieses Gedankens klammerten die Leveler schließlich das gesamte Gebiet des Religiösen aus dem Machtbereich des Staates aus und entkleideten diesen jeder geistlichen Autorität. Nur im Bereich der Moral, des äußeren Verhaltens der Bürger, blieb die Obrigkeit zuständig. Damit forderte eine politische Gruppe erstmals den religiös inkompetenten, den religionslosen Staat.

c) Roger WILLIAMS.

Die wohl radikalsten Vorstellungen zum Verhältnis von Staat und Kirche in jener Zeit hat der Gründer Rhode Islands, Roger WILLIAMS, vertreten.³⁵⁾ Ursprünglich von der Kirche von Leiden beeinflusst, erschien er selbst dieser zu liberal, so daß er zu den Baptisten überwechselte und schließlich außerhalb jeder kirchlichen Gemeinschaft als "seeker" endete. Denn er glaubte, die wahre Religion sei noch in keinem der bestehenden Bekenntnisse enthalten und müsse erst verkündet werden. Er legte seine kirchenpolitischen Vorstellungen hauptsächlich in der 1644 in London erschienenen Streitschrift "The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed" nieder. Gegen sie schrieb 1647 der Puritaner John COTTON "The Bloody Tenent Washed and Made White", worin er das in Massachusetts herrschende Staatskirchentum verteidigte.

WILLIAMS geht in seinem Kirchenbegriff von den Vorstellungen des Kongregationalismus aus, die sich auch die Independenten zu eigen gemacht hatten, übertrifft aber in der Schroffheit und Kompromißlosigkeit seiner Gedanken diese bei weitem. Für ihn ist die Kirche eine reine Korporation des Privatrechts, eine "Gesellschaft von Anbetern Gottes". Sie gleiche einer Korporation, einer Gesellschaft von Handelstreibenden nach Ostindien oder nach der Türkei, oder irgend einer anderen Sozietät oder Gesellschaft des Landes. Diese Gesellschaften könnten ihre Sitzungen abhalten, ihre Register führen, Debatten halten und in Angelegenheiten, die ihre Gesellschaft betreffen, aus-

35) Vgl. dazu ROTHENBÜCHER, S.32 ff.; STOKES I, 194 ff. und besonders eingehend FREUND, S.241 ff.

einandergehen, sich spalten, in Schismen und Fraktionen auseinanderbrechen, könnten sich vor Gericht gegenseitig verklagen und belangen; ja, sie könnten sogar völlig auseinanderbrechen und sich in Stücke oder nichts auflösen, und doch sei der Friede des Gemeinwesens nicht im mindesten beeinträchtigt oder gestört, weil die Natur und die Existenz des Gemeinwesens und daher auch sein Wohlergehen essentiell von diesen besonderen Körperschaften unterschieden sei. Das Gemeinwesen sei vor ihnen dagewesen und stehe unberührt und vollkommen, wenn solch eine Korporation in sich zusammenbräche.³⁶⁾

Für Roger WILLIAMS ist aus diesen Gründen die Welt des Staates vollkommen unterschieden von der der Kirche. Beide Gewalten sind in sich souverän, können sich aber nicht berühren, da sie auf ganz verschiedenen Ebenen liegen. Denn der Staat ist ein selbständiges Geschöpf mit eigenen Machtmitteln, vollkommen unabhängig von den Kirchen. Es ist deshalb auch nicht notwendig, daß er christlich ist. Da die Obrigkeit nur dafür zu sorgen hat, daß der bürgerliche Friede und die Ruhe des Volkes gewahrt bleiben, braucht sie auch nicht den Glauben Christi zu verteidigen. Die Sorge um das Seelenheil muß vielmehr jedem einzelnen überlassen bleiben. Aus der Tatsache, daß es genug Staaten gebe, die blühten, obwohl das Christentum dort nicht herrsche oder die Kirchen gespalten seien und viele religiöse Gruppen bestünden, schließt WILLIAMS, daß Zweck,

36) "The Church or company of worshippers...is like unto a... Corporation, Society or Company...; which Companies may hold their Courts, keep their Records, hold disputations; and in matters concerning their Societie, may dissent, divide, breake into Schisms and Factions, sue and implead each other at the Law, yea wholly break up and dissolve into pieces and nothing; and yet the peace of the Citie not to be in the least measure impaired or disturbed; because the essence or the being of the Citie, and so the well-being and peace thereof is essentially distinct from those particular Societies; the Citie-Courts, Citie-Laws, Citie-punishments distinct from theirs. The Citie was before them, and stands absolute and intire, when such a Corporation or Societie is taken down." (Bloody Tenent (edited for the Hanserd Knollys Society by E.B.UNDERHILL 1848), p.46-47).

Wesen und Ursprung des Staates immer gleich seien, unabhängig von allen religiösen Unterschieden: Er beruhe auf der Zustimmung des Volkes und bezwecke das Wohl aller oder die Sicherheit des Volkes an Gut und Leben. Auf Grund dieser rein weltlichen Zwecksetzung sieht WILLIAMS in der Religionskompetenz keinen Machtzuwachs für einen Staat; diese Hinzufügungen seien für ihn wesensfremd.³⁷⁾ Eine Verbindung von Staat und Kirche sei deshalb sowohl eine Verneinung des Staates wie eine Negation der Kirche.³⁸⁾ Religiöse Verfolgungen durch den Staat seien geradezu staatsfeindlich, und es stehe diesem erst recht nicht zu, an die Vergabe öffentlicher Ämter religiöse Bedingungen zu knüpfen. Außerdem solle der Staat keinerlei Einfluß in geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten haben. Die Gläubigen müßten ihre Geistlichen unbeeinflußt selbst wählen. Für WILLIAMS kann es deshalb nur eine uneingeschränkte Religionsfreiheit geben. Er gewährt sie neben Nichtchristen wie Juden und Mohammedanern sogar Katholiken und Glaubenslosen, solange sich diese als ordentliche Glieder der Gesellschaft verhalten.³⁹⁾

Diese Ansichten leiten sich aus WILLIAMS' kalvinistischer Grundeinstellung und seinen täuferisch-spiritualistischen Anschauungen her. Er verzichtet auf jede Welteroberung für Christus, welche die soziale Bedeutung des Christentums und der Religion dafür einsetzen will. Wer verdammt ist, kann so-

37) "Die gesellschaftliche Natur der Obrigkeit...empfängt keinen Zuwachs an Macht durch die Tatsache, daß die Obrigkeit christlich ist, ebensosehr wie das Gemeinwesen ein echtes Gemeinwesen ist, obwohl es vom Christentum noch nichts gehört hat." (Bloody Tenent, zitiert bei FREUND, S.247).

38) "...it denies the principles of Christianity and civiltiy" (Bloody Tenent, zitiert bei FREUND, S.248).

39) "Und ich frage, ob nicht solche, welche andere Kulte und Religionen bekennen, Juden oder Türken oder Antichristen, friedliche oder ruhige Untertanen, liebevolle und hilfsbereite Nachbarn, redliche und gerechte Menschen im Geschäftsleben, treu und ergeben der Regierung sein können?" (Bloody Tenent, zitiert nach FREUND, S.259).

wieso nicht mehr gerettet werden, und die Auserwählten sind auf jeden Fall geborgen in Gottes Hand. Das grundlegend Neue an WILLIAMS' Vorstellungen ist die Tatsache, daß sein Staat nicht mehr auf einer religiösen Mindestbasis beruht. Er ist als Stück und Erzeugnis der natürlichen Welt - entstanden durch Zustimmung des Volkes - unfähig, auf Ansprüche der Religion überhaupt zu reagieren. Er ist etwas Ungeistiges, dem das Organ für Übernatürliches fehlt. Nur Natürliches kann auf ihn einwirken.⁴⁰⁾ WILLIAMS faßt den Staat als eine Art weltlicher Handelsgesellschaft auf, die sich nur um das leibliche Wohlergehen ihrer Mitglieder, der Staatsbürger, kümmern darf und auf Grund dieser rein irdischen Zielsetzung und Zweckbestimmung eine sittliche Weltordnung nicht mehr verwirklichen soll.⁴¹⁾ Damit hat WILLIAMS in der Idee den vollkommen weltlichen Staat geschaffen. Von größter Bedeutung sind seine Vorstellungen dadurch geworden, daß sie neben ihrem Niederschlag in independentistischem Gedankengut vor allem in die amerikanische Vorstellungswelt eingedrungen sind, dort bereits frühzeitig dauerhaft Fuß gefaßt und eine enorme Wirksamkeit entfaltet haben.

3. Die teilweise Verwirklichung des Trennungsgedankens unter dem Einfluß der Independenten und CROMWELLS Protektorat.

Unter dem Einfluß der Independenten erging in England eine Reihe von Gesetzen, die das Staatskirchentum abbauten. Bereits 1641 wurde die kirchliche Gerichtsbarkeit beschränkt.⁴²⁾ Ein Gesetz vom 13.2.1642 beseitigte jede weltliche Gewalt der

40) FREUND, S.249.

41) Vgl. ROTHENBÜCHER, S.35.

42) Die "ecclesiastical courts" waren eine der Hauptstützen der Macht der Staatskirche. Ihre Zuständigkeit reichte weit über den religiösen Bereich hinaus, so daß sie bei der Unterdrückung des Puritanismus eine entscheidende Rolle spielten und deshalb im Volk sehr verhaßt waren. Vgl. dazu HILL, The Century of Revolution, p.79 f.

Geistlichen und ihre politischen Rechte im Parlament.⁴³⁾ 1646 wurde das Vermögen der Bistümer eingezogen und die bischöfliche Kirchenverfassung aufgehoben. Mit dem Tod des Königs, der am 30.1.1649 enthauptet wurde, beschleunigte sich der Abbau der staatskirchlichen Privilegien. Ein Gesetz vom 27.9.1650⁴⁴⁾ hob den Zwang zum Besuch der Pfarrkirche auf. Das Parlament setzte die weltliche Eheschließung vor dem Friedensrichter der Grafschaft als einzige gesetzliche Form fest, gestattete aber kennzeichnenderweise ein kirchliches Aufgebot neben dem weltlichen Aufgebot auf dem Marktplatz. Diese Maßregel sollte nicht die Ehe ihrer christlichen Bedeutung und Weihe berauben. Vielmehr war es ihr Zweck, der bischöflichen Kirche eine der stärksten Stützen ihrer Macht zu entziehen, um wenigstens auf diesem Gebiet die Stellung der Geistlichkeit durch das independentistische Prinzip der Freiwilligkeit zu bestimmen.⁴⁵⁾ Die gleiche Absicht verfolgte ein Beschluß vom 17.11.1653, der das Präsentations- und Berufungsrecht der Patrone vollständig aufhob und jeder Gemeinde das Recht der unbeschränkten, freien Wahl ihres Geistlichen einräumte. Damit waren die kirchlichen Angelegenheiten dem Einflußbereich des Adels und der gentry entzogen und eine Autonomie der Kirchengemeinden gesichert. Ein weiterer Plan des sog. "Barebones Parliament", im Sommer und Herbst 1653, den Zehnten abzuschaffen, konnte nicht mehr verwirklicht werden. da es sich am 12.12.1653 selbst auflöste. Seine Folgen wären weittragend gewesen: Der niedere Klerus wäre beseitigt und damit ein besonderer, unabhängiger Stand der Geistlichkeit im Sinne der Staatskirche unmöglich geworden. Interesse und Geist der Gläubigen wären hinfort die einzige Ausgangsbasis religiöser Gemeinschaften gewesen; diese hätten sich nur

43) Das Gesetz ist abgedruckt bei GARDINER, p.163. Sein voller Titel lautet: "An Act for disenabling all persons in Holy Orders to exercise any temporal jurisdiction or authority".

44) Bei GARDINER, p.300.

45) Vgl. WEINGARTEN, S.130. Dieser Schritt fiel dem Parlament umso leichter, als die "Heiligen" CROMWELLS die Ehe nicht als Sakrament, sondern als auflösbaren, bürgerlichen Vertrag betrachteten.

in der Form independentistischer "congregations" zusammenschließen können.⁴⁶⁾

Unter CROMWELL folgte diesem Abbau kirchlicher und ständischer Vorrechte eine weitgehende Glaubens- und Gewissensfreiheit. Seine Verfassung⁴⁷⁾ anerkannte alle Denominationen, die "den Glauben an Gott durch Jesus Christus bekennen, auch wenn sie in Lehre, Gottesdienst oder Kirchengliederung voneinander abweichen".⁴⁸⁾ Ausgenommen blieben die Katholiken, weil sie als intolerant galten und einem ausländischen Staatsoberhaupt, nämlich dem Papst, Gehorsam schuldig waren - so wenigstens lautete die traditionelle englische Auffassung⁴⁹⁾ -, und die Anhänger der Hochkirche. Zwar erklärte die Verfassung das protestantische Christentum zur öffentlichen Religion Englands,⁵⁰⁾

46) Vgl. WEINGARTEN, S.132.

47) Die Cromwell'sche Verfassung, das "Instrument of Government" trat am 16.12.1653 in Kraft. Ihre Artikel über die Religionsfreiheit sind fast wörtlich dem 9.Abschnitt des "Agreement of the People" vom 15.1.1649 entnommen. Das "Instrument of Government" ist wiedergegeben bei GARDINER, p.314 ff.

48) § 37: That such, as profess faith in God by Jesus Christ (though differing in judgment from the doctrine, worship or discipline publicly held forth), shall not be restrained from, but shall be protected in the profession of faith and exercise of their religion; so as they abuse not this liberty to the civil injury of others and to the actual disturbance of the public peace on their parts; provided this liberty be not extended to Popery or Prelacy, nor to such as, under the profession of Christ, hold forth and practise licentiousness.
Freilich gingen die Auffassungen darüber, wie "faith in God by Jesus Christ" auszulegen sei, weit auseinander. CROMWELL selbst betrachtete die als Christen, welche "believe the remission of sins through the blood of Christ; and free justification by the blood of Christ; who live upon the grace of God; those men, who are certain they are so - they are members of Jesus Christ" (Letters II, 444, zitiert bei WEINGARTEN, S.152, Fußn.2).

49) ROTHENBÜCHER, S.38.

50) § 35: That the Christian religion, as contained in the Scriptures, be held forth and recommended as the public profession of these nations...

errichtete jedoch kein ausschließliches Staatskirchentum herkömmlicher Prägung. Vielmehr sollte jeder Zwang in religiösen Angelegenheiten vermieden werden; nur die Ermahnung und die Überzeugung auf dem Wege freier Diskussion waren gestattet.⁵¹⁾ Ein solches Ausmaß religiöser Freiheit für die Dissenters brachte nicht einmal die knapp ein halbes Jahrhundert später ergangene Toleranzakte WILHELMS III. Denn sie verbot nur die unmittelbare Verfolgung der Dissenter, beließ sie aber in ihrer bürgerlichen Rechtsunfähigkeit.⁵²⁾ England war durch die Independenten - wenn auch nur für kurze Zeit - zu einem relativ paritätischen Staat geworden, der sich trotz der Erhebung des reformierten Christentums zur öffentlichen Religion gegenüber den einzelnen Sekten innerhalb dieses protestantischen Rahmens religiös neutral verhielt. Das bedeutete einen großen Schritt hin auf die Trennung von Staat und Kirche.

4. Das Verhältnis von Staat und Kirche bei John LOCKE.

Einen Fortschritt in der Betrachtungsweise des Verhältnisses von Staat und Kirche trat durch John LOCKE (1632-1704) ein.⁵³⁾ Er hatte sich schon 1667 in seinem "Essay concerning Toleration" mit dem Grundsatz religiöser Duldung befaßt und den Standpunkt vertreten, daß die Regierungsgewalt lediglich mit der Aufgabe betraut worden sei, "the good, preservation and peace of men" zu gewährleisten.⁵⁴⁾ Auch die von ihm mitverfaßten

51) § 36: That to the public profession, held forth, none shall be compelled by penalties or otherwise but that endeavours be used to win them by sound doctrine and the example of good conversation.

52) Zur Bedeutung der Toleranzakte vom Mai 1689 vgl. TREVELYAN, Die Englische Revolution 1688-1689, 1950, S.128 ff.

53) Vgl. zum Folgenden AARON, John Locke, 2nd ed. 1955, S.287 ff.; CRANSTON, John Locke. A Biography, 1957; VOIGT, Art. "Locke, John", HWSW Bd.6 (1959), S.642 f.

54) CRANSTON, p.111.

"Fundamental Constitutions for the Government of Carolina", die nie in Kraft getreten sind⁵⁵⁾, gewährten den Siedlern religiöse Toleranz; lediglich der Glaube an einen Gott war vorgeschrieben.⁵⁶⁾ Den religiösen Verhältnissen dieser amerikanischen Kolonie legten sie die auf einem "covenant" beruhende Vereinskirche der kongregationalistischen Auffassung zugrunde.⁵⁷⁾ Aus den religionspolitischen Schriften LOCKES geht hervor, daß sein anfänglich tiefes Vertrauen in die Obrigkeit immer mehr einem politischen und religiösen Individualismus wich.⁵⁸⁾ Ihren Höhepunkt erreichten sie in dem 1686 im holländischen Exil in Utrecht geschriebenen "A Letter concerning Toleration".⁵⁹⁾ Mit diesem Werk, das als "Epistola de tolerantia" vier Jahre später in Gouda veröffentlicht wurde, stellte LOCKE der Toleranz den Adelsbrief aus.⁶⁰⁾ Der später verfaßte zweite und dritte Toleranzbrief setzte sich mit der Kritik auseinander, die sein "Letter concerning Toleration" in England gefunden hatte, und reichte inhaltlich nicht mehr an ihn heran.

LOCKES Vorstellungen über Staat und Kirche wurden durch die kongregationalistische Gemeindetheologie geprägt. Beide Gemeinschaften beruhen auf freiwilligen Verträgen: der Staat auf einer mutua pactio Regis cum civibus, die Kirche auf ei-

55) CRANSTON, p.120.

56) Der Glaube an Gott ist für LOCKE die unabdingbare Grundposition seiner Toleranzlehre. Vgl. dazu besonders POLIN, *La politique morale de John Locke*, 1960, p.2 f.; SIMON, *John Locke: Philosophy and Political Theory*, *American Political Science Review* 45 (1951), p.386 ff., 392.

57) Vgl. ROTHENBÜCHER, S.49.

58) Vgl. GOUGH, *The Development of John Locke's Belief in Toleration*, in: *John Locke's Political Philosophy*, 2nd ed., 1956, p.172 ff.

59) John LOCKE, *A Letter concerning Toleration* (engl.-dt.Ausgabe, übers. und erl. von EBBINGHAUS, 1957). Ich zitiere im Folgenden nach dieser Ausgabe.

60) HAZARD, *Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18.Jahrhundert*, 1949, S.248.

nem covenant.⁶¹⁾ Für den Staat postuliert LOCKE einen Urzustand, in dem sich die Menschen in unbeschränkter Freiheit befanden. Jeder wählte seine Religion und verehrte seinen Gott so, wie er es vor seinem Gewissen für richtig hielt. Durch ein Übereinkommen vereinbarten die Menschen ewig und unwiderruflich eine politische Gemeinschaft, den Staat. Mit diesem Vertrag oder durch einen Anschluß an diese politische Gemeinschaft ermächtigte der Mensch die Gesellschaft bzw. ihre gesetzgebende Gewalt, für ihn Gesetze zu erlassen, so wie es das Gemeinwohl der Gesellschaft erfordern wird.⁶²⁾

Die in den "Two Treatises of Government" dargelegte Staatsauffassung wendet LOCKE in seinem Toleranzbrief auch auf das Verhältnis der politischen Gemeinschaft zur Religion an. Die Verfassung des Staates bezweckt lediglich die Befriedigung, Wahrung und Förderung der bürgerlichen Interessen der menschlichen Gesellschaft.⁶³⁾ Unter bürgerlichen Interessen versteht LOCKE Leben, Freiheit, Gesundheit, Schmerzlosigkeit des Körpers und den Besitz äußerer Dinge wie Geld, Ländereien, Häuser, Einrichtungsgegenstände und dergleichen.⁶⁴⁾ Die ganze Rechtsgewalt der Obrigkeit erstreckt sich nur auf diese bürgerlichen Anliegen; alle staatliche Gewalt, ihr Recht und ihre Herrschaft ist durch die alleinige Sorge für die Förderung dieser Güter gebunden und begrenzt.⁶⁵⁾ Denn weder Gott noch das Volk haben der Staatsgewalt die Befugnis über das Seelenheil übertragen. Außerdem läßt sich die zum Seelenheil erforderliche Überzeugung nicht erzwingen. Verfolgt der Staat

61) Vgl. VOIGT, Der Herrschaftsvertrag, 1965, S.25.

62) Two Treatises of Government, Book II chap.VII, §§ 87-89 (ed. LASLETT, 1960), p.341 ff.

63) "The Commonwealth seems to me to be a society of men constituted only for the procuring, preserving, and advancing their own civil interests." (A Letter concerning Toleration, S.12).

64) "Civil interests I call life, liberty, health, and indolency of body; and the possession of outward things, such as money lands, houses, furniture and the like." (a.a.O.).

65) "...the whole jurisdiction of the magistrate reaches only to these civil concerns;...all civil power, right, and dominion, is bounded and confined to the only care of promoting these things;..." (a.a.O.).

seine Bürger aus religiösen Beweggründen, so handelt er seinem Wesen zuwider, da er dann die bürgerlichen Interessen schädigt. Er hat sich nur mit der Pflege der materiellen Interessen und der Aufrechterhaltung des Friedens zu befassen. Seine diesen Zwecken dienenden Gesetze darf er mit Zwangsmitteln durchsetzen. In religiösen Angelegenheiten ist ein Handeln des Staates jedoch fehl am Platz, da er nur mit Zwangsmitteln eingreifen könnte. Diese widersprechen aber dem Wesen der Religion. Denn die wahre und heilbringende Religion liegt in der inneren Gewißheit des Urteils, ohne die für Gott nichts annehmbar sein kann.⁶⁶⁾ Der Staat muß sich zum Grundsatz der Toleranz bequemen und die Kirchen sich selbst überlassen.

Freilich ist die so proklamierte Glaubensfreiheit nicht unbegrenzt. LOCKE macht einige empfindliche Einschränkungen, die die Toleranz des Staates dort aufhören lassen, wo er sich nach LOCKES Meinung sonst selbst aufgeben würde. Danach ist keine praktische Meinung⁶⁷⁾, die im Widerspruch mit der Möglichkeit menschlicher oder bürgerlicher Gesellschaft steht, zu dulden.⁶⁸⁾ Ebensowenig dürfen religiöse Gemeinschaften toleriert werden, die solche Meinungen zwar nicht als allgemeingültig behaupten, für sich aber das Vorrecht beanspruchen, in gewissen Fällen von den notwendigen Gesetzen der Gesellschaft entbunden zu sein, indem sie Ketzern den Anspruch auf Treu und Glauben absprechen oder das Eigentumsrecht den von Gott Begnadeten vorbehalten.⁶⁹⁾ Ebensowenig darf im Staat eine Kir-

66) "...true and salving religion consists in the inward persuasion of the mind, without which nothing can be acceptable to God." (S.14). Damit vertritt LOCKE den spirituellen Religiösbegriff der Independenten.

67) LOCKE unterscheidet zwischen spekulativen und praktischen Glaubensansichten. Erstere können nicht Gegenstand staatlichen Zwangs sein; denn der Mensch kann nicht nach Belieben glauben oder nicht glauben, daß etwas wahr ist (S.78).

68) S.91.

69) S.91.

che zugelassen werden, deren Glieder durch ihren Glauben gleichzeitig einem auswärtigen Souverain verpflichtet sind.⁷⁰⁾ Schließlich darf der Staat keine Atheisten dulden, weil der Unglaube an Gott gleichbedeutend mit der Leugnung aller menschlichen Verpflichtung ist.⁷¹⁾

Der Freiwilligkeitsgrundsatz, der LOCKES Staatstheorie beherrscht und die politische Gemeinschaft auf der ungezwungenen Zustimmung (consent) der sie bildenden Menschen beruhen sieht, bestimmt auch seine Vorstellung von der Kirche. Sie ist für ihn ein Verein, eine freiwillige Gesellschaft von Menschen, die sich zusammengetan haben, um Gott öffentlich auf eine Weise zu verehren, die nach ihrem Dafürhalten dem Schöpfer wohlgefällig ist und ihnen selbst das Seelenheil sichert.⁷²⁾ Aus dem Freiwilligkeitsprinzip folgt, daß niemand in sie hineingeboren wird; jeder kann sie verlassen, wenn er erkennt, daß ihre Lehre mit Irrtümern durchsetzt ist. Die Kirche hat, wie jede private Gesellschaft, das Recht, sich selbst Gesetze zu geben, die ihre innere Organisation regeln. Dieses Recht kann sie unabhängig vom Staat ausüben, und zwar entweder selbst oder durch dazu berufene und ermächtigte Mitglieder.⁷³⁾ Die Kirchengesetze kann sie aber nicht mit Zwang durchsetzen, weil nur die weltliche Obrigkeit über Zwangsmittel verfügen kann.⁷⁴⁾ Die Handhaben der Kirche sind nur geistlicher Natur und versuchen, ihr Ziel durch Überzeugung zu erreichen. Bleibt das Mitglied verstockt, so bietet sich als letztes Mittel der Ausschluß. Er darf aber die bürgerlichen Rechte des Ausgestoßenen in keiner Weise berühren.⁷⁵⁾ LOCKE gesteht also der Kirche

70) S.93

71) S.95. Vgl. oben Fußn.56.

72) "A church then I take to be a voluntary society of men joining themselves together to their own accord, in order to the public worshipping of God, in such a manner as they judge acceptable to him, and effectual to the salvation of their souls." (S.18).

73) S.20.

74) S.26.

75) S.27.

zur Aufrechterhaltung ihrer Zucht die Intoleranz zu. Jedoch beschränkt sich die Jurisdiktionsgewalt nur auf ihre Angehörigen. Überzeugt davon, allein die Wahrheit zu besitzen, läßt sie die Irrenden nach Belieben Gemeinschaften bilden. Sie verhält sich so jedoch in dem Bewußtsein, daß die Wahrheit schließlich siegen wird..

5. Abschließende Charakterisierung der englischen Entwicklung.

Die englische Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche hat zwar nie zu einer strikten Trennung geführt. Die von ihr ausgehenden Impulse haben aber die Trennung in den Vereinigten Staaten entscheidend beeinflußt. Sie gehen von ganz anderen Grundlagen aus als die Trennungsbestrebungen beim französischen Nachbarn auf dem Kontinent, und verwirklichen sich, wie die Ansätze unter den Independenten zeigen, in einer ganz anderen Richtung. Dabei waren die politischen Verhältnisse in beiden Ländern verhältnismäßig ähnlich: Es gab ein nach der Aufrichtung des Absolutismus strebendes Königtum, das gegenüber dem Parlament ebenso sehr auf seine im Gottesgnadentum verankerten Rechte pochte wie in Frankreich der König gegenüber den Ständen. Die Kirche war in die staatliche Organisation eingegliedert und vom Staat vollkommen abhängig. Ihr Reichtum sicherte ihre finanzielle Unabhängigkeit. Sie stand in der Revolution auf der Seite der gottgewollten Monarchie.

Im Gegensatz zur konfessionellen Geschlossenheit Frankreichs bestanden in England neben der Staatskirche zahlreiche religiöse Sekten, die teils auf Resten altenglischen Täuferniums basierten, teils von baptistischen Gemeinden aus Holland her beeinflußt wurden. Ihre kongregationalistische Theologie, die das auf einem "covenant" beruhende Vereinskirchentum und den religiösen Individualismus verkündete, veränderte die Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Die Sektierer schlossen sich freiwillig zu "churches" und "congregations" zusammen, die unabhängig von der Staatskirche neben ihr existierten und sich in geistlichen Angelegenheiten autonom regierten. Sie verstanden sich einzeln als Kirche und bildeten private Ver-

eine, schufen aber keine straff organisierte Gemeinschaft. Im Gegensatz zur Situation in Frankreich, wo der juristisch-politische Körper der Kirche eine für die staatliche Souveränität existenzbedrohende Macht darstellte, mieden die sektiererischen "congregations" den politischen Bereich. Sie grenzten sich im Bewußtsein ihrer Auserwähltheit von der verdorbenen Welt ab. Ein theologisch begründeter Anspruch auf Mitgestaltung des gesellschaftlichen oder politischen Lebens war ihnen vollkommen fremd. Die Mittlerrolle einer Kirche als von Gott gestiftete Anstalt erschien angesichts ihrer Auffassung, daß es allein auf die unmittelbare, persönliche Beziehung zwischen Gott und Mensch ankomme, überflüssig und sogar dem individuellen Glauben hinderlich. Die kongregationalistische Theologie lehnte somit die herkömmliche Gestalt der Kirche ab und schuf neben ihr bzw. an ihrer Stelle den rein geistlich orientierten Typ der Vereinskirche, der ohne jede organisatorische Verklammerung mit dem Staat, die als schädlich betrachtet wurde, für sich existieren wollte.

Auch der durch die Theologie des Covenant beeinflusste Staatsbegriff förderte den Gedanken der Trennung. Der Staat hatte demgemäß nicht die Aufgabe, eine bestimmte sittliche Weltordnung zu verwirklichen. Seine Tätigkeit blieb auf den irdischen Bereich beschränkt und bezweckte die Sicherung bürgerlicher, materieller Interessen.⁷⁶⁾ Deshalb bedeutete es für die politische Souveränität keine Einbuße, wenn die Sorge um das Seelenheil der Untertanen nicht mehr der staatlichen Kompetenz unterlag. Das verbot auch der Vertragsgedanke im neuen Staatsbegriff. Der religiöse Individualismus sah in der Religion ein urpersönliches Gut, für das der einzelne nur seinem Gott verantwortlich war. Die Sorge für das Seelenheil konnte also nie-

76) Vgl. dazu die vom Blickwinkel der deutschen Staatsauffassung des 19. Jahrhunderts bezeichnende Kritik von LEZIOUS, Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs, 1900, S.56: "Lockes Stärke ist auch seine Schwäche. Die großartige weitherzige Milde, womit er jeder noch so bornierten Sektenbildung unbedingte Duldung zu erkämpfen sucht, ist erkaufte mit einer Blindheit für die Kulturzwecke des Staates, mit einer Verkennung seiner Pflicht, für die christliche Volkserziehung zu sorgen, ..."

mandem übertragen werden, am allerwenigsten dem Staat. Sie blieb aus dem Gesellschaftsvertrag ausgeklammert. Diese Beschränkung des Staates verhinderte gleichzeitig, daß sich der Staat die Rolle eines "état enseignant" anmaßte, der um der nationalen Einheit willen bestimmte weltanschauliche Grundsätze für verbindlich erklärte.

Von Seiten der Aufklärungsphilosophie hatte die Religion keine Angriffe zu befürchten. Abgesehen von HUME fehlte jeder kämpferisch-antiklerikale Beigeschmack französischer Provenienz. Er bewahrte für die Religion eine wirkliche Hochachtung als eine geistige und nicht nur sozial-utilitaristische Macht wie bei VOLTAIRE. Die "milde Freisinnigkeit" LOCKES⁷⁷⁾ wandte sich nicht gegen die Religion schlechthin, sondern bekämpfte die Unvernünftigkeit der herrschenden kirchenpolitischen Zustände. Außerdem verhinderte der gemeinsame Ausgangspunkt des neuen Staats- und Kirchenbegriffs, der kongregationalistische Gedanke des "covenant", einen Zusammenprall organisatorischer Ordnungsprinzipien wie in Frankreich zwischen Republik und katholischer Kirche.

Unter diesen Umständen mußte die Trennung von Staat und Kirche nach englischem Muster ganz anders aussehen als die laizistische Trennung. In England ging es nicht darum, die Souveränität des Staates gegenüber der Kirche zu wahren und mit allen Mitteln durchzusetzen; hier waren nicht Antiklerikalismus oder gar ein kämpferischer Atheismus die treibende Kraft der Trennungsbestrebungen. Vielmehr forderten gerade jene Kreise die Trennung, welche die Forderungen ihres Glaubens am getreuesten erfüllen wollten und deshalb die Religion nicht als eine Sache des Staates sondern als eine jedes Individuums betrachteten. Nicht der Staat sagte sich zur Aufrechterhaltung seiner Interessen von der ihn bedrohenden Kirche los wie in Frankreich, sondern die Kirchen zogen sich aus der politischen Welt zurück auf das geistige Gebiet, sie forderten die Tren-

77) VOIGT, Der Herrschaftsvertrag, S.28.

78) ROTHENBÜCHER, S.45 f.

nung im Namen der Religion.⁷⁸⁾ Dieser wesentliche Unterschied hat der Trennung des anglo-amerikanischen Kulturraumes ihre typische Prägung verliehen: eine undogmatische, stets an den Realitäten orientierte und der Kirche immer freundlich gesinnte Prägung.

V. Der "Act for Establishing Religious Freedom" als Verwirklichung einer "freundlichen Trennung".

1. Die dem Gesetz zugrundeliegenden Prinzipien.

a) Das meta-politische Prinzip.

Bereits der Anfang der Präambel legt einen der tragenden Grundsätze des Gesetzes bloß: "Well aware that Almighty God has created the mind free and manifested His supreme will that free it shall remain¹⁾...that all attempts to influence it by temporal punishments ... are a departure from the plan of the Holy Author of our religion, who being Lord both of body and mind ..."

Diese Anrufung Gottes in der Präambel ist keine Heuchelei, kein taktisches Zugeständnis JEFFERSONS an seine Zeitgenossen, die ihn für freigeistig oder agnostisch hielten. Sie ist ein Ausdruck des Bewußtseins, das den Verfasser²⁾ dieses Gesetzes

78) ROTHENBÜCHER, S.45 f.

- 1) Das Gesetz begann in der von JEFFERSON entworfenen, ursprünglichen Fassung mit den Worten: "Well aware that the opinions and belief of men depend not on their own will but follow involuntarily the evidence proposed to their minds; that Almighty God has created ..." Der erste Satz wurde in der Beratung gestrichen, so daß das Gesetz nun mit den Worten "Well aware that Almighty God ..." begann. HENING, Statutes at Large XII, 84, beginnt mit "Whereas Almighty God ...". Vgl. STOKES I, 392.
- 2) Vgl. den Ausspruch JEFFERSONS: "Can the liberties of a nation be thought secure, when we have removed their only firm basis, a conviction in the minds of the people that these liberties are the gifts of God? ..." (zitiert bei STOKES I, 339).

und die virginische Legislative jener Zeit bei der Beratung und Verabschiedung beseelte. Für sie stand es jenseits aller Diskussion, daß Gott Herrscher über das Volk in seiner Gesamtheit und über jeden einzelnen war. Welches theologische Gesicht dieser Gott hatte, spielte keine Rolle.³⁾ Entscheidend war nur, daß es ihn gab und daß jeder Mensch zu ihm in einer persönlichen, verantwortlichen Beziehung stand. Das Gesetz wurde also von Menschen geschaffen, die sich einem höchsten Wesen unterworfen und verantwortlich fühlten. Es ist nicht Ausdruck einer selbstherrlichen, sittlich autonomen Regelung, die jede metaphysische Macht negiert oder ignoriert. Die Existenz Gottes ist ihm selbstverständliche Voraussetzung, sie ist der Rahmen, innerhalb dessen diese religionspolitische Regelung erfolgen soll.

Aus dieser Position ergibt sich auch die Haltung des Gesetzes zur Religion. Es spricht von ihr nur mit der größten Hochachtung. Die religiöse Sphäre soll von allem obrigkeitlichen Zwang freigehalten werden, damit der Mensch seinen Glauben ungehindert ausüben kann. Gleichzeitig soll dadurch erreicht werden, daß der Wille Gottes erfüllt wird, der darin besteht, daß sich die Religion durch Vernunft und Überzeugung ausbreiten solle und nicht durch Gewalttätigkeiten und rechtliche Diskriminierungen Andersgläubiger.⁴⁾ Denn der Zwang ist dem Wesen der Religion zutiefst zuwider und darf nur durch das weltliche Regiment des Staates ausgeübt werden, da dieser ohne ihn nicht auskommen kann. Es ergibt sich also die auf den ersten Blick paradox erscheinende Folgerung, daß die Trennung dem Willen Gottes

3) Vgl. dazu die bezeichnende Diskussion um die Einfügung des Wortes "Jesus Christ" nach den Worten "Holy Author of our religion", was nach JEFFERSONS Bericht vom Parlament abgelehnt wurde (oben S.35 f.).

4) "that all attempts to influence it by temporal punishments, or burdens, or by civil incapacitations tend only to beget habits of hypocrisy and meanness and are a departure from the plan of the Holy Author of our religion, who being Lord both of body and mind, yet chose not to propagate it by coercions on either as was in His almighty power to do, but to extend it by its influence on reason alone" (der letzte Halbsatz, der die Rolle der Vernunft sehr stark betonte, wurde bei der Beratung des Gesetzes gestrichen).

gemäß erfolgt. In dem Gesetz sind Religion und Freiheit natürliche Bundesgenossen und nicht unversöhnliche Gegner.

Darin unterscheidet sich das virginische Gesetz grundsätzlich von den laizistischen Gesetzen des Direktoriums und der Dritten Republik. Diese lassen es nicht dabei bewenden, die Religion zu einer für das Recht und den Staat belanglosen Angelegenheit zu erklären, weil sie eine ganz persönliche Angelegenheit des Menschen darstelle. Vielmehr leugnen sie die Existenz Gottes auch für das Volksganze; das gesamte öffentliche Leben selbst außerhalb der staatlich-politischen Sphäre steht unter der Prämisse, daß der Mensch sich selbst genüge und keine Transzendenz zur Rechtfertigung seiner Existenz brauche. Der Staat huldigt offiziell einem Atheismus und läßt ihn in alle von ihm kontrollierten Bereiche, d.h. in das gesamte menschliche Dasein außerhalb der Privatsphäre eindringen. Er versteht sich auf Grund des ihm erteilten Volksauftrags nicht nur als oberste irdische Zuständigkeit, sondern als oberste Zuständigkeit überhaupt. Der Staat hat eine "Metaphysik" und diese "Metaphysik" ist vollkommen säkular. Seine Staatstheorie sieht in der Nation die höchste und letzte Autorität. Demgemäß garantiert der laizistische Staat zwar auch die Religionsfreiheit, aber nicht in erster Linie, um die Religion von der Bevormundung durch den Staat zu befreien, sondern im Sinne einer Freiheit von der Religion. Der Staat will die Bürger hauptsächlich vor dem Wirken der Kirchen schützen. Das Gewissen des einzelnen soll im laizistischen Staat nicht mehr im Bewußtsein der Allherrschaft Gottes stehen, sondern nur seinen eigenen subjektiven Imperativen verpflichtet sein.

Aus dieser geistigen Grundeinstellung heraus sträubt sich der Staat gegen eine Anerkennung des "fait religieux". Zwar betrachtet er das Gebiet der Religion, des Gewissens, als seiner Zuständigkeit entzogen; aber diese Überlegung schwebt ihm eigentlich nur subsidiär vor Augen. Er weiß mit der Religion nichts anzufangen, weil sie nicht in sein rationalistisches oder positivistisches, religionsfeindliches Konzept paßt. Für den laizistischen Staat endigt mit dem Gewissen des einzelnen bzw. mit der sittlich autonomen Staatsgewalt die Stufenleiter

der Abhängigkeit. Die Bindung des Menschen an ein höheres Wesen existiert für ihn nicht; deshalb betrachtet er in seinem Trennungssystem die Kirchen als private Vereine wie jeden anderen privatrechtlichen Zusammenschluß; aus demselben Grund verweigert er den Kirchen, d.h. der katholischen Kirche, den von ihr unter Berufung auf ihre Eigenart in Anspruch genommenen Wirkraum im öffentlichen Leben schlechthin, nicht nur im Rechtsleben.

Das meta-politische Prinzip des "Act for Establishing Religious Freedom" wird vom laizistischen Staat entschieden und von einem eigenen weltanschaulichen Standpunkt aus verneint. Diese Haltung prägt tiefgreifend die beiden Trennungssysteme. Das Weltbild des virginischen Gesetzes ist metaphysisch vororientiert und bleibt trotzdem neutral. Das Weltbild der laizistischen Trennungsgesetze ist angeblich auch neutral und wertfrei, fußt aber in Wirklichkeit auf einer rein profanen, diesseitigen Weltanschauung, dem Laizismus.

b) Das Prinzip der beschränkten Staatsgewalt.

Der Grundsatz der beschränkten Staatsgewalt unterscheidet das Gesetz über die Religionsfreiheit ebenfalls wesentlich von der laizistischen Trennung. Er tritt auf zweifache Weise hervor: Zuerst in Gestalt der "natural rights of mankind", die als vorstaatliche Grund- und Menschenrechte dem staatlichen Zugriff prinzipiell entzogen sind; andererseits in Form einer Begrenzung der Staatsgewalt und der ihr zugrundeliegenden Befugnisse auf irdische, zeitliche Angelegenheiten.

Der "Act for Establishing Religious Freedom" widmet der Stellung des Rechts auf Religionsfreiheit einen eigenen Abschnitt, section III. Er betont darin auffallend stark die Bedeutung dieses Rechts als eines natürlichen Rechts: "we ... do declare that the rights hereby asserted are of the natural rights of mankind". Jeder Widerruf, ja sogar jede Beschränkung des Wirkungsbereichs dieser Rechte ist ein "infringement of natural right". Sie sind in der menschlichen Natur verankert und ihr von Gott eingepflanzt, dessen Plan es sei, den Menschen seine

Religion ohne Zwang wählen und ausüben zu lassen. Diese Rechte werden nicht vom Staat gewährt. Seine Aufgabe ist es lediglich, ihre freie und ungestörte Ausübung zu gewährleisten. Sie sind absolut und unaufhebbar für jeden Gesetzgeber; sie sind keine staatlichen Garantien sondern die natürlichen Voraussetzungen, unter denen sich der einzelne erst in die Gründung des Staates einläßt.⁵⁾ Der Bereich des Gewissens, des Verhältnisses zu Gott, ist daher vollkommen der staatlichen Zwangsgewalt und Regelungsbefugnis entzogen. Das virginische Gesetz steht hier in der Tradition der englischen Freiheitsrechte, unter denen die Gewissensfreiheit im "Agreement of the People" 1647/49 erstmals Anerkennung zu erringen vermochte.

In enger Verbindung mit der Beschränkung der Staatsgewalt durch das vorstaatliche Recht der Religions- und Gewissensfreiheit steht der im virginischen Gesetz gleichfalls ständig ans Licht tretende Grundsatz der Begrenzung der Staatsgewalt auf irdische Angelegenheiten. Der Staat hat nur die Aufgabe, für das irdische Wohlergehen des Menschen sowie die Sicherheit und Erhaltung seiner zeitlichen Güter zu sorgen. Er hat hingegen nicht die Aufgabe, eine sittliche Weltordnung oder eine bestimmte Weltanschauung zu verwirklichen. Deshalb unterliegt der geistige Bereich, die Sphäre der Meinungen und Weltanschauungen, nicht der Zuständigkeit und Macht der Obrigkeit: "that the opinions of men are not the object of civil government, nor under its jurisdiction".⁶⁾ Der Staat kann nicht über die Wahrheit entscheiden, er darf nicht einmal etwas als Wahrheit verkünden; ihm steht nur die rechtliche, nicht auch die

5) VOIGT, Geschichte der Grundrechte, 1948, S.18. Vgl. dazu auch die oben (S.27 Fußn.80) zitierte Stelle aus MADISONS "Memorial and Remonstrance", wo diese Gedanken ebenfalls ausgesprochen werden.

6) Das virginische Parlament strich diesen Satz, da er ihm wohl zu aufrührerisch klang. Gleichwohl geht aus dem nachfolgenden Text klar hervor, was damit gemeint war: "that to suffer the civil magistrate to intrude his powers into the field of opinion and to restrain the profession or propagation of principles on supposition of their ill tendency is a dangerous fallacy which at once destroys all religious liberty, because he, being of course judge of that tendency, will make his opinions the rule of judgement..."

lehrende Autorität zu. Diese Selbstbeschränkung des Staates geht im Gesetz über die Religionsfreiheit sehr weit. Die Obrigkeit muß selbst dann noch untätig bleiben, wenn sie erkennt, daß eine religiöse Richtung "ill tendencies" vertritt. Der "rightful purpose of civil government" erlaubt und erfordert erst in dem Augenblick ein Einschreiten des Staates, wenn die allgemeine Sicherheit und Ordnung durch "overt acts", also durch handfeste, die Öffentlichkeit störende Tätigkeiten dieser religiösen Richtung in Gefahr gebracht wird. Darin kommt eine Staatsauffassung zum Ausdruck, die das staatliche Wirken nur auf irdische, profane Angelegenheiten begrenzt. Darin liegt aber auch der unerschütterliche Glaube daran, daß sich die Wahrheit durchsetzen wird, wenn sie im freien Wettstreit der Meinungen ungehindert vertreten werden darf und sich nicht mehr auf den Krücken des brachium saeculare bewegen muß.⁷⁾

Diesen Prinzipien der Beschränkung der Staatsgewalt steht die absolute und unbegrenzte, souveräne Staatsgewalt, die "Staatsomnipotenz" des laizistischen Staates gegenüber. Er garantiert natürlich seinen Bürgern ebenfalls die Religions- und Gewissensfreiheit, empfindet dieses Recht aber nicht als vorstaatlich, als seiner Rechtssouveränität gänzlich entzogen.⁸⁾ Vielmehr kann es nur im Rahmen der allgemeinen Gesetze ausgeübt werden, deren Formulierung und Ausgestaltung wiederum allein dem Willen des souveränen Staates unterliegt.⁹⁾ Noch deutlicher

7) "that truth is great and will prevail if left to herself; that she is the proper and sufficient antagonist to error and has nothing to fear from the conflict unless by human interposition disarmed of her natural weapons, free argument and debate; errors ceasing to be dangerous when it is permitted freely to contradict them."

8) Vgl. den bei STOKES I, 48 übersetzt zitierten Ausspruch des französischen Ministerpräsidenten Emile COMBES: "There are, there can be no rights except the right of the State, and there are, and there can be no other authority than the authority of the Republic."

9) Kennzeichnend dafür ist der erste Artikel des französischen Trennungsgesetzes von 1905: "La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public." Was der Inhalt dieses ordre public sein sollte, bestimmte der souveräne Staat.

zeigt sich diese rechtliche Allmacht und Allzuständigkeit in der Staatsauffassung des laizistischen Staates. Für ihn gibt es keine Beschränkung auf das säkulare Terrain im Sinne des "Act for Establishing Religious Freedom". Diese Entwicklung ist bis in das 20. Jahrhundert hinein auf den anglo-amerikanischen Kulturraum beschränkt geblieben. Der laizistische Staat will den ganzen Menschen erfassen. Er glaubt, daß die irdische Seligkeit durch die Vernunft (so die Denker der Französischen Revolution) oder die Wissenschaft (so der Positivismus des vergangenen Jahrhunderts) gefunden und mit Hilfe der Staatsgewalt erreicht werden könne. Er will mit den Mitteln einer rein diesseitigen, nur die natürlichen Kräfte des Menschen berücksichtigenden und entwickelnden Kultur die menschliche Gesellschaft zur Harmonie und zum Frieden führen.¹⁰⁾ Er verlangt von seinen Bürgern, daß sie sich in ihrem eigenen Interesse der vom Staat vertretenen Lösung anschließen.

Dieses Ziel will der Staat durch einen seinen Vorstellungen entsprechenden Moralunterricht oder durch die Kreierung einer Bürgerreligion erreichen. Deshalb muß er notgedrungen auch alle Kräfte bekämpfen, die ihm diesen Anspruch streitig machen, also insbesondere die Religion in Gestalt der Kirchen, vornehmlich der katholischen Kirche.¹¹⁾ Er maßt sich zu der rechtlichen auch noch die lehrende Autorität an. Dieses Leitbild des "état enseignant" ist für das Gesetz über die Religionsfreiheit undenkbar.¹²⁾ Für den laizistischen Staat bedeutet

10) Vgl. v. GALEN, "Die Pest des Laizismus" und ihre Erscheinungsformen, S. 41.

11) Charakteristisch dafür ist die Forderung des französischen Philosophen Charles RENOUVIER: "It is the duty of the State to fight those organized powers that lay claim to spiritual domination and thereby place themselves outside the social contract" (Science de morale I, 497; übersetzt zitiert bei SOLTAU, p. 311).

12) Auch JEFFERSON legte großen Wert auf eine staatliche Erziehung. Sie schien ihm die einzige Gewähr dafür zu bieten, daß eine demokratische Gesellschaft geschaffen und das Glück der Menschheit, welches bisher durch Unwissenheit noch immer getrübt war, vergrößert werden sollte. Aber er ließ dabei stets das religiöse Gebiet, die Unterweisung in welt-

dies keinen Konflikt mit dem Recht auf Religionsfreiheit. Da sein Endziel auf dieser Welt liegt, glaubt er garnicht mit dem "Aberglauben", dem "fanatisme" in Berührung zu kommen. Für die irdische Welt beansprucht er die ausschließliche Kompetenz. Aber gerade dadurch, daß er seinen rationalistischen oder positivistischen Weg zurirdischen Glückseligkeit als für das öffentliche und insbesondere das politische Leben verbindlich, gewissermaßen als Staatsdoktrin vorschreibt, und diese Haltung sowohl in der Trennungsgesetzgebung wie in der Praxis des politischen Lebens zum Ausdruck bringt, verstößt er ständig gegen den Grundsatz, daß der geistige Bereich der menschlichen Existenz, die Welt der Meinungen, der Staatsgewalt entzogen ist. Der Begriff der politischen Souveränität des laizistischen Staates erleichtert und legitimiert diese Eingriffe in das Gebiet der inneren Überzeugung. Diese Souveränität kann ein ausschließliches Muster gesellschaftlicher und politischer Existenz verlangen: die von allen religiösen Bindungen und Rücksichten befreite "société sans Roi et sans Dieu",¹³⁾ die "société laïque".

c) Das Prinzip der Trennung von Staat und Gesellschaft.

Das meta-politische Prinzip und das Prinzip der Beschränkung der Staatsgewalt hätten sich nie so entfalten können, wenn nicht ein dritter Grundsatz schon seit jeher den angelsächsischen Kultur- und Rechtskreis beherrscht hätte: die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft. Das englische und das von ihm geistig abhängige amerikanische Rechtsdenken unterscheiden scharf zwischen "government" und "nation", welche

anschaulichen Fragen, sorgfältig ausgeklammert. Freilich soll damit nicht verkannt werden, daß er selbst den lebhaften Wunsch verspürte, eine Art konfessionskundlichen Unterricht einzuführen, um damit die verschiedenen Erkenntnisse einander näher zu bringen (vgl. dazu besonders HEALEY, p.225 et passim). Dagegen war ein weltanschaulicher Unterricht durch staatliche Organe wie die öffentlichen Schulen JEFFERSON vollkommen fremd (vgl. HEALEY, p.207).

13) Vgl. den bei LIGOT, *Laïcisme et Laïcité*, p.76 zitierten Satz des französischen Unterrichtsministers FERRY: "Je voudrais former une société sans roi et sans Dieu".

etwa unserem deutschen Begriffspaar "Staat" und "Gesellschaft" entsprechen.¹⁴⁾ Jedoch ist diese Unterscheidung für den vorliegenden Zweck noch zu ungenau. "Government" gehört zur juristischen Terminologie und bezeichnet die gesamte öffentliche Rechtsordnung, umfaßt also das Verfassungssystem als solches und die auf ihm beruhende Verfassungs- und Regierungsgewalt, kurzum: die mit hoheitlicher Zwangsgewalt ausgestattete Funktion des Gemeinwesens. "Nation" ist dagegen ein soziologischer Begriff, der natürlich viel umfassender ist. Er schließt in sich die Gesellschaft, die politische Gemeinschaft, die Gesamtheit menschlicher Beziehungen überhaupt, das Volk in seiner sozialen Struktur. Die bindende Kraft dieses Begriffes darf nicht im Gesetz gesucht werden. Sie liegt in den der Gemeinschaft innewohnenden Kräften, ihren gemeinsamen Zwecken und Interessen, in ihrer Tradition, in ihren Gefühlen.¹⁵⁾ Aus dieser nüchternen, dem leidenschaftslosen und praktischen Begriffsdanken der Engländer entsprungenen Unterscheidung¹⁶⁾ läßt sich herleiten, daß der Staat keine Wesenheit und noch viel weniger eine moralische Person ist. In ihm findet sich nichts Geistiges, das eine Konformität mit gewissen weltanschaulichen Grundsätzen erzwingen könnte. Er hat kein metaphysisches Eigengewicht, er ist eine bloße Funktion seiner Bürger, weil er auf ihrem Willen und ihrer Zustimmung beruht.¹⁷⁾ Das "government" ist deshalb auch ganz anderen Prinzipien unterworfen als die "nation".

Der Monismus des laizistischen Staates kennt keinen Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft. Die "république une

14) Vgl. HATSCHKE, Die Staatsauffassung der Engländer (Bd.VIII Heft 5 der Vorträge der Gehe-Stiftung zu Dresden), 1917, S.5.

15) Vgl. MURRAY, Staat und Kirche in Nordamerika, in: Dokumente 19 (1963), S.429 f.; ebenfalls veröffentlicht in: Das Verhältnis von Kirche und Staat (Heft 30 der Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, hrsg. von K. FORSTER), 1965, S.51 ff., unter dem Titel "Das Verhältnis von Kirche und Staat in den USA."

16) Über ihre Ursachen vgl. HATSCHKE, a.a.O.

17) Vgl. dazu die oben (S.67 Fußn.92) wiedergegebene Stelle aus der Urteilsbegründung West Virginia State Board of Education v. Barnette, 319 US 624 (1943), 641-642, die das unnachahmlich hervorhebt.

et indivisible", der politische Raum, stellt das einzige für den Staat relevante Betätigungsfeld des Menschen dar. Für den laizistischen Staat existiert deshalb nur das politische Individuum. Dessen sonstige Bindungen, vor allem die religiöser Art, werden vom Staat ausdrücklich negiert. Sie können in institutionalisierter Form im Raum der öffentlichen Ordnung, der vom Staat ausschließlich beansprucht wird, keinen Platz, keine Berücksichtigung mehr finden: Das Leitbild der "société laïque" verbietet, daß die Religionsgesellschaften an der Gestaltung des öffentlichen Lebens mitwirken.¹⁸⁾

Der Pluralismus des "Act for Establishing Religious Freedom" bejaht die Tatsache des Religiösen und verweigert der Religion nicht den Lebensraum. Er bangt nicht um die Gefährdung der staatlichen Souveränität, da diese dem "government", der politisch-rechtlichen Sphäre zugeordnet ist. Man spürt aus dem ganzen Gesetz heraus, daß es in einer Abwehrhaltung gegen Übergriffe des Staates, der Regierung, in den Bereich des Gewissens ergangen ist, und nicht, um eine Gefahr für den Staat zu bannen. Das Gesetz über die Religionsfreiheit geht nicht von der gesellschaftlichen Souveränität des Staates aus, sondern unterscheidet genau zwischen dem Herrschaftsbereich des "civil government" und dem unpolitischen Raum der sozialen Beziehungen.

Die ideologische Einordnung des Trennungssystems, wie es der "Act for Establishing Religious Freedom" geschaffen hat, ergibt also, daß das Gesetz keine laizistischen Grundsätze aufweist. Es ist anglo-amerikanischem und nicht französischem Gedankengut verpflichtet.¹⁹⁾ Seine ideologischen Prinzipien, das meta-politische Prinzip, das Prinzip der Beschränkung der Staatsgewalt durch vorstaatliche Menschenrechte sowie den

18) Vgl. SOLTAU, p.99: "La Société laïque was not a society which was religiously neutral in the sense of formally recognizing no established churches; it was a society based on convictions no less profound than those of the Church, but ultimately involving the negation of religion as a social force."

19) Vgl. oben 2. Abschnitt, III.

zeitlich-irdischen Zweck des Gemeinwesens, und schließlich das Prinzip der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, entstammen dem nüchternen, undogmatischen Denken des angelsächsischen Rechtskreises und nicht den theoretischen, durch abstrakte Begriffskonstruktionen, logische Schärfe aber dogmatische Intoleranz sich auszeichnenden Gedanken französisch-laizistischer Prägung.²⁰⁾

2. Die das Gesetz bedingenden historisch-politischen Verhältnisse.

Der "Act for Establishing Religious Freedom" weist in den ihn bedingenden historisch-politischen Verhältnissen eine ganze Reihe verblüffender Parallelen mit den geschichtlichen Voraussetzungen auf, die zur laizistischen Trennung führten. Beide Trennungssysteme entstanden auf Grund einer politischen Umwälzung, die eine Neuorientierung des Verhältnisses von Staat und Kirche notwendig machte: der Amerikanischen Revolution und der Französischen Revolution.²¹⁾ Die Staatskirche, die dieser Entwicklung zum Opfer fiel, stand dabei stets auf der Seite der monarchischen, traditionellen Kräfte und sah in der Erhaltung des gottgewollten, legitimen Königtums einen Grundpfeiler ihrer Autorität. Sie war in beiden Fällen fest etabliert und mit der bestehenden monarchischen Ordnung innigst verbunden. Thron und Altar bildeten sowohl in Frankreich wie in Virginia eine unlösliche Einheit. Staat und Staatskirche unterdrückten oder diskriminierten alle nicht konformen Bekenntnisse.

20) Diesen Vorwurf machte bereits de TOCQUEVILLE Bd.II S.30 seinen Landsleuten, wenn er meint, sie bekundeten bei politischen Ideen für allgemeine Begriffe weit mehr Vorliebe als die Amerikaner. Treffend deckt er den Grund dafür auf: "Die Amerikaner bilden ein demokratisches Volk, das die öffentlichen Angelegenheiten immer selbst geführt hat, und wir sind ein demokratisches Volk, das sich lange Zeit nur in Gedanken mit der besten Art ihrer Führung befassen konnte."

21) Das Trennungssystem der Dritten Republik entstand zwar nicht durch eine Revolution. Es ist aber teils auf die ideologische Hinterlassenschaft der Französischen Revolution zurückzuführen, teils auf den politischen Umschwung in Frankreich nach 1878, der in staatskirchenrechtlicher Hinsicht einer Revolution nahekam.

Zu diesen politischen Parallelen traten noch geistig-kulturelle: In Virginia hatte der Deismus und Rationalismus der Aufklärung ebenso Einzug gehalten wie auf dem Kontinent, und es gab sogar einen recht beachtlichen Antiklerikalismus gegen die Geistlichen der Staatskirche,²²⁾ der in dem Verfasser des Gesetzes über die Religionsfreiheit einen der profiliertesten Vertreter besaß.²³⁾ Alle diese Parallelen reichten aber nicht aus, in Virginia einen laizistischen Staat zu schaffen.

Das ist wohl in erster Linie dem Umstand zu verdanken, daß es in Virginia keine so straff organisierte und alle Bereiche des politischen und gesellschaftlichen Lebens maßgeblich beeinflussende Macht gab wie die katholische Kirche in Frankreich. Nur ein solcher, sich förmlich als Staat im Staat begreifender, auf seinen Privilegien unnachgiebig bestehender und die absolute geistige Herrschaft beanspruchender Verband hätte dem neuen Staat Virginia gefährlich werden und seine Souveränität bedrohen können. Die virginische Staatskirche besaß von alledem nichts. Ihre Organisation war schlecht und dezentralisiert.²⁴⁾ Die zahlreichen Dissenters verhinderten jene dogmatische Intoleranz, die der katholischen Kirche in der Französischen Revolution und besonders im 19. Jahrhundert so viele unversöhnliche Gegner schuf. Die Stellung der Staatskirche in Virginia war sehr schwach und entsprach nicht im entferntesten dem machtvollen Apparat der gallikanischen Kirche. Es gelang ihr in der ganzen Kolonialzeit nie, einen nennenswerten Einfluß im politischen oder kulturellen Leben auszuüben. Das Establishment bestand eigentlich nur formalrechtlich. Es konnte deshalb für den aus der Revolution hervorgegangenen demokratischen Staat keine Gefahr mehr bilden. Von daher ist es auch zu verstehen, daß die Gefährdung der staatlichen Souveränität, die, wie oben am Beispiel der staatskir-

22) Vgl. den sog. "Parson's Cause", oben S.3.

23) Vgl. oben S.105.

24) Vgl. oben S.1 ff.

chenpolitischen Entwicklung in der Französischen Revolution²⁵⁾ und in der Dritten Republik²⁶⁾ dargestellt wurde, in der laizistischen Gesetzgebung eine ausschlaggebende Rolle spielte, in der das Trennungsgesetz von 1786 vorbereitenden Gesetzgebung und sogar in der Beratung über den "Act for Establishing Religious Freedom" nicht die geringste Bedeutung besaß: Dieser Gesichtspunkt wurde nicht einmal erwähnt.

Diese Gefahr drohte dem Staat auch nicht von Seiten der Dissenter, die am Vorabend der Revolution gegenüber den Mitgliedern der Staatskirche bereits in der Überzahl waren. Denn sie gliederten sich in derart viele Denominationen auf, daß eine politische Vormachtstellung einer von ihnen unmöglich gewesen wäre. Sie wäre wohl auch am Widerstand der übrigen Sekten gescheitert.

Außerdem lieferten die Dissenters einen entscheidenden Beitrag zu den der Trennung zugrundeliegenden historischen Verhältnissen durch die Entwicklung und Herausbildung ihres Vereinskirchentums. Dieses hatte seinen Ursprung in den kongregationalistischen Vorstellungen englischer Kolonisten und war bei den sich nicht zur Staatskirche zählenden Einwanderern zur herrschenden religiösen Organisationsform geworden. Es bildete sich schon von vorne herein auf privatrechtlicher Grundlage und leistete so die wichtigste Vorarbeit für eine spätere Trennung. Denn damit war vorexerziert, daß sich das Freikirchentum hervorragend als Existenzform für religiöse Gemeinschaften eignete und wesentlich zu ihrer Entfaltung beitrug. Außerdem kam dieser Organisationstyp ihrem spirituellen Selbstverständnis weitgehend entgegen. So konnte es überhaupt nicht dazu kommen, daß der Staat die religiösen Gemeinschaften in eine von diesen nicht gewollte, rechtliche Struktur preßte: ein Fehler, den der laizistische Staat mit seiner Rechtssouveränität bedenkenlos machte, und der sein Verhältnis zur katholischen Kirche schwerstens belasten sollte. Der virginische

25) Vgl. S.140 ff.

26) Vgl. S.160 ff.

Staat begab sich also nicht auf eine juristische terra incognita, sondern konnte sich auf historisch gewachsene Verhältnisse stützen.

Eine bereits angedeutete weitere Voraussetzung für ein friedliches Verhältnis von Kirchen und Staat in Virginia war das Fehlen einer sozio-kulturellen Gegenbewegung nach Art des französischen Laizismus. Eine geistige Grundhaltung, die die Welt ausschließlich unter menschlich-irdischen Gesichtspunkten betrachtete und jede Metaphysik für überflüssig oder sinnlos hielt, existierte in Virginia nur ganz vereinzelt. Während sie in Frankreich weite Kreise des Bürgertums erfaßt und eine autonome Moral entwickelt hatte, besaß sie in Virginia überhaupt keine Bedeutung. Der Deismus, von dem diese Bewegung ihren Ausgang genommen hatte, war in Amerika sehr gemäßigt und orientierte sich an dem leidenschaftslosen, undogmatischen, englischen Vorbild, und nicht an der ätzenden Schärfe voltairianischer Skepsis.²⁷⁾ JEFFERSON bietet dafür ein anschauliches Beispiel: Seine Einstellung zur Religion und besonders zur institutionalisierten Religion in Gestalt der Kirchen war nicht die der militant-aggressiven Vertreter der Aufklärung und später des Laizismus, sondern die eines milden englischen Deismus, dem es mehr darum ging, das Christentum zu retten und zu seinem reinen und unverfälschten Ursprung zurückzuführen als es zu bekämpfen.²⁸⁾

Die gleichen Merkmale lassen sich auch beim virginischen Antiklerikalismus feststellen. Wohl war der staatskirchliche Klerus unbeliebt, weil er mehr auf sein materielles Wohl als auf das der ihm anvertrauten Seelen bedacht war; wohl machten sich die Gebildeten über die für sie absurden theologischen

27) MORAIS, Deism in Eighteenth Century America, 1934, spricht von einer "general lukewarmness of American deism which criticizes Christianity in the guarded phraseology of the would-be reformer rather than of the determined destroyer" (p.15).

28) Ähnlich MORAIS, p.116; SCHNEIDER, Geschichte der amerikanischen Philosophie, S.42.

Streitereien der verschiedenen Sekten lustig. Und je mehr man in den Kolonien nach Süden kam, desto liberaler wurde das geistige Klima. Aber die Abneigung gegen den Klerus war nicht so stark und im Volk eingefleischt, daß sie die Grundlage für ein politisches Programm hätte abgeben können. Noch viel weniger reichte der virginische Antiklerikalismus aus, um in einen allgemeinen Haß gegen alles Religiöse umzuschlagen und die weltanschauliche Grundlage für eine "société laïque" zu bilden. Dazu war die virginische Bevölkerung zu religiös. Die geistige Erneuerungsbewegung in den amerikanischen Kolonien um die Mitte des 18. Jahrhunderts, "The Great Awakening",²⁹⁾ wirkte noch immer stark nach, mochte auch der Unabhängigkeitskrieg das religiöse Leben schwer gezeichnet haben. In Virginia verbanden sich gerade jene Kräfte mit der Revolution und ihrem Anliegen einer Neuordnung der staatskirchenrechtlichen Beziehungen, denen die Bewahrung und Förderung der Religion am meisten am Herzen lag.

Die historisch-politischen Verhältnisse, die in Virginia den "Act for Establishing Religious Freedom" und damit die Trennung von Staat und Kirche bedingten, waren also trotz vieler äußerer Ähnlichkeiten grundverschieden von denen, die den laizistischen Staat hervorbrachten. Eine Einordnung des virginischen Trennungssystems in das Muster laizistischer Trennung ist deshalb unmöglich.

3. Die rechtliche Bedeutung des Gesetzes.

a) Die ratio legis.

Die gesetzgebenden Organe Virginias wollten mit dem "Act for Establishing Religious Freedom" einen zweifachen Zweck erreichen: Sie wollten das von der Mehrheit der Bevölkerung geforderte Freikirchensystem einführen und damit alle Religionsgemeinschaften auf eine Stufe stellen; und sie wollten andererseits jede juristische Verklammerung des Staates mit der Religion überhaupt oder mit einer einzelnen Denomination lösen,

29) Vgl. dazu T.C.HALL, The Religious Background of American

indem sie die finanzielle Unterstützung der Religionsgemeinschaften deren Mitgliedern überließen. Die virginischen Politiker hatten erkannt, daß die rechtliche Verbindung der Staatsgewalt mit der Religion oder einem bestimmten Bekenntnis für diese von Nachteil war, und suchten mit dem Gesetz der Religion einen Dienst zu erweisen. Nur dann, wenn diese dem Zuständigkeits- und Einflußbereich des Staates ganz entzogen und dem Gewissen des einzelnen überlassen würde, glaubten sie eine umfassende Religionsfreiheit zu verwirklichen.

Die laizistische Trennungsgesetzgebung verfolgte hingegen einen anderen Zweck. Sie entstand aus einer Abwehrreaktion gegen Einflüsse der dem laizistischen Staat übermächtig erscheinenden katholischen Kirche: Der Staat wollte sich aus Haß gegen die katholische Kirche nicht mehr mit ihr verbinden. Virginia jedoch konnte sich mit keiner bestimmten Kirche mehr verbinden, weil die Vielzahl der Denominationen eine derartige Maßnahme von selbst verboten hätte. Die laizistischen Trennungsgesetze verfolgten darüber hinaus das Ziel, die staatlichen Einrichtungen und das gesamte öffentliche Leben vom kirchlichen und religiösen Einfluß zu befreien und eine vollkommen weltliche, laizistische Gesellschaftsordnung zu verwirklichen. Dieser Gesichtspunkt, der auch in der Vorgeschichte des laizistischen Trennungssystems eine entscheidende Rolle spielte, fehlte in der Entwicklung, die in Virginia von 1776-1786 vor sich ging und im "Act for Establishing Religious Freedom" gipfelte, völlig. Der virginische Gesetzgeber baute vielmehr behutsam die Privilegien der Staatskirche ab, um allen Denominationen eine gleiche Rechtsstellung zu geben und so der Religion eine optimale Wirkungsfreiheit zu sichern. Sinn und Zweck der Trennung ist also - und das kommt im "Act for Establishing Religious Freedom" allenthalben zum Ausdruck - nicht Freiheit von der Religion sondern Freiheit für die Religion. Die Religionsfreiheit wurde nicht eingeführt, um ein Trennungssystem zu errichten, sondern die Trennung von Staat

und Kirche erfolgte, um die Religionsfreiheit zu gewährleisten.

b) Die in dem Gesetz niedergelegten Rechtsgrundsätze.

Der "Act for Establishing Religious Freedom" verkündet eigentlich nur zwei Grundsätze: den Grundsatz der Religions- und Gewissensfreiheit und den Grundsatz des Verbotes der Besteuerung zu religiösen Zwecken. Auf diesen beiden Pfeilern steht das System der Trennung von Staat und Kirche in Virginia, damit erschöpft sich die grundsätzliche Normierung des Verhältnisses von Regierung und Religion. Diese zwei Grundsätze enthält auch die laizistische Trennungsgesetzgebung. Die rechtlichen Ausgestaltungen beider Trennungssysteme betreffen sich hier.

Trotzdem zeigt die nähere Regelung erhebliche Unterschiede. Das Gesetz über die Religionsfreiheit gesteht dem Staat nur dann ein Eingriffsrecht in den religiösen Bereich zu, wenn sich eine Denomination durch offenkundige Handlungen gegen die öffentliche Sicherheit und Ordnung auflehnt und sie in Frage stellt.³⁰⁾ Ansonsten ist der religiöse Bereich staatlichen Einflußnahmen und Regelungen absolut unzugänglich. Die nähere Definierung der Reichweite der Religions- und Gewissensfreiheit wird also nicht einem allmächtigen Gesetzgeber überlassen, der den Inhalt des Grundrechts nach seinem Gutdünken ausfüllen kann. Die einzige Limitierung ist das Verbot offener Auflehnung "against peace and good order", gegen das allgemeine Wohl und die Grundlagen der Gesellschaft. Ausdrücklich untersagt das Gesetz Maßnahmen gegen "ill tendencies". Der innerkirchliche Bereich ist, so absurd und für die Allgemeinheit unannehmbar er auch sein mag, der Staatsgewalt entzogen. Nur "overt acts", die den der Staatsgewalt unterworfenen Bereich der Sicherheit und Wohlfahrt aller betreffen, dürfen

30) "that it is time enough for the rightful purpose of civil government for its officers to interfere when principles break out into overt acts against peace and good order;"

unterbunden werden.

Das französische Trennungsgesetz von 1905 sichert zwar ebenfalls Religions- und Gewissensfreiheit zu, unterscheidet sich jedoch schon in der Formulierung charakteristisch vom Gesetz über die Religionsfreiheit. Denn es wählt, um seinen Abstand von allem Religiösen zu manifestieren, den wertneutralen Profanausdruck "liberté de conscience". Weiterhin wird die Freiheit der Kultausübung nur unter den nachfolgend aufgeführten Einschränkungen im Interesse der öffentlichen Ordnung gewährt. Wie dieses "intérêt de l'ordre public" im einzelnen aussieht, zeigen die Art. 25 ff. des Gesetzes: Der Kult wird unter strenge Polizeiaufsicht gestellt und sein äußeres Auftreten unterliegt zahlreichen demütigenden und vom laizistischen "intérêt de l'ordre public" diktierten Beschränkungen. Selbst seine Organisationsform wird autoritativ vom Staat bestimmt. Schließlich weisen die zahlreichen Gesetze gegen die kirchlichen Schulen und Orden, die schon vor der eigentlichen Trennung ergingen, auf den näheren Inhalt des öffentlichen Interesses hin: Der laizistische Staat unterwirft das gesamte Verhältnis von Staat und Kirche seiner unumschränkten Rechtssouveränität und gestaltet es nur nach seinen Vorstellungen und seinen Zwecken dienlich aus. Dabei verstößt er ständig gegen die von ihm verkündeten Grundsätze der Gewissensfreiheit und der weltanschaulichen Neutralität des Staates.

Das Gesetz über die Religionsfreiheit bleibt seinen Grundsätzen der Unzuständigkeit und Nichteinmischung in den geistlichen und innerkirchlichen Bereich treu. Es enthält keine Vorschriften über die äußere Organisation der Religionsgemeinschaften, sondern überläßt die Kirchen sich selbst und folgt mit dem Freikirchenprinzip dem kirchlichen Gewohnheitsrecht, welches, die spezifischen Belange der einzelnen Denominationen berücksichtigend, sich herausgebildet hatte.³¹⁾ Die Regelung des gesamten Staat-Kirche-Verhältnisses steht unter dem typisch amerikanischen Grundsatz: "Soviel Freiheit wie mög-

31) Auf diesen für die gesamte amerikanische kirchenpolitische Gesetzgebung bezeichnenden Zug hat bereits ROTHENBÜCHER, S. 282 hingewiesen.

lich, soviel Gesetz wie nötig."

Auch die Fassung des Verbotes der staatlichen Unterstützung für religiöse Angelegenheiten ist charakteristisch für die verschiedenen Ausgangspunkte beider Gesetze und Systeme. Der "Act for Establishing Religious Freedom" bestimmt, "that no man shall be compelled to frequent or support any religious worship, place or ministry whatsoever..." Der Gesetzgeber nimmt dem "civil government" die Befugnis, Kirchensteuern zu erheben und den einzelnen Bürger so zur Unterstützung seines eigenen Bekenntnisses zu zwingen. Denn der religiöse Bereich ist der Zuständigkeit und Zwangsgewalt des Staates gänzlich entzogen. Der "Act for Establishing Religious Freedom" geht dabei vom Menschen aus, dessen Rechte und Freiheiten es vor Anmaßungen und Übergriffen der Staatsgewalt zu schützen gilt.

Der laizistische Gesetzgeber formuliert ganz anders: "La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte" lautet Art.2 des französischen Trennungsgesetzes vom 9.12.1905. Der Staat verbietet darin nicht, den einzelnen mit einer Kultsteuer zu belasten, sondern stellt sich in den Mittelpunkt, läßt von seiner souveränen Ordnungs- und Rechtsetzungsgewalt alles abhängig sein, spricht von sich aus die Trennung aus.

c) Das Besteuerungsverbot.

Ebenso wie das französische Trennungsgesetz eine Besoldung oder Subventionierung eines Kultes aus staatlichen Mitteln verbietet, untersagt auch der "Act for Establishing Religious Freedom" eine Besteuerung zu religiösen Zwecken. Während das französische Gesetz ein absolutes Unterstützungsverbot ausspricht, geht aus dem virginischen Gesetz nicht ausdrücklich hervor, ob damit nur die Unterstützung einer bestimmten Religionsgemeinschaft³²⁾ oder auch eine paritätische Unterstützung

32) So.z.B. BAYER, a.a.O., S.216 ff.

aller Religionsgemeinschaften durch öffentliche Mittel verboten werden sollte. Für die Reichweite dieser Bestimmung stellt sich also die Frage, ob das Besteuerungsverbot im Sinne der "no preference"-Doktrin zu verstehen ist. Diese Auslegung, die sich teils auf vereinzelte Äußerungen JEFFERSONS, teils auf die traditionelle amerikanische Praxis in Gesetzgebung und Verwaltung beruft,³³⁾ steht nicht nur im Widerspruch mit dem Wortlaut des Gesetzes über die Religionsfreiheit, sondern geht auch achtlos an seiner Entstehungsgeschichte vorüber und verkennt gründlich die Absichten seines Verfassers.

Der Vorspruch des "Act for Establishing Religious Freedom" stellt fest, daß es sündhaft und tyrannisch sei, jemanden für eine religiöse Meinung zu besteuern, die er nicht teile.³⁴⁾ Diese Feststellung richtet sich gegen den Besteuerungszwang zugunsten einer Staatskirche und eines Staatschristentums, eines sog. "Christian Establishment", wie es in der "General Assessment Bill" geplant war. Denn die proklamierte Religionsfreiheit umfaßte ausdrücklich alle Bekenntnisse und sogar unorthodoxe Richtungen wie Unitarier, Deisten und Agnostiker, die auf keinen Fall selbst ganz allgemein gehaltene christliche Grundlehren gebilligt hätten.³⁵⁾

Doch damit erschöpfte sich das Gesetz nicht. Es stellt weiterhin fest - und dieser Passus im Vorspruch wurde nicht gestrichen oder abgeändert! -, daß es auch gegen die Freiheit des Menschen verstoße, ihn zu zwingen, einen Lehrer seines eigenen

33) Vgl. darüber oben Erster Abschnitt, III 4.

34) "that to compel a man to furnish contributions of money for the propagation of opinions which he disbelieves (and abhors: Diese zwei Wörter wurden vom Parlament einer toleranteren Formulierung wegen gestrichen) is sinful and tyrannical;"

35) Darauf wies auch Beverley RANDOLPH in einem Brief an James MONROE vom November 1784 hin: "Turks, Jews and infidels were to contribute to the support of a Religion whose truths they did not acknowledge" (zitiert bei STOKES I; 389-390).

Bekanntnisses zu unterstützen.³⁶⁾ Dieser Satz ist nur aus dem Denken der Dissenter zu erklären und gibt ziemlich genau ihr Freiwilligkeitsprinzip wieder. Die religiösen Gruppen in Virginia außerhalb der ehemaligen Staatskirche, allen voran die Baptisten, wollten nicht nur eine Befreiung vom Besteuerungszwang zugunsten von Staatskirche oder "Christian Establishment" erreichen.³⁷⁾ Sie wollten die Kirche gänzlich der staatlichen Bevormundung und Beeinflussung entziehen und im Interesse einer möglichst umfassenden Religionsfreiheit auch das Recht auf ein Nichteinwirken des Staates in den religiösen Bereich durch direkte Besteuerung oder durch Verwendung von Steuergeldern für religiöse Zwecke gewährleistet wissen.³⁸⁾ Diesem Wunsch lag die täuferisch-spiritualistische Vorstellung der Dissenter zugrunde, daß die Religion völlig aus dem Zuständigkeitsbereich der "civil society", also des durch den Gesellschaftsvertrag entstandenen Staatswesens ausgeklammert sei. Der Mensch sei, bereits im Besitze seines religiösen Vollrechts, mit diesem in die "civil society" eingetreten und habe es sich gewissermaßen vorbehalten. Eine staatliche Unterstützung

-
- 36) "that even the forcing him to support this or that teacher of his own religious persuasion is depriving him of the comfortable liberty of giving his contributions to the particular pastor whose morals he would make his pattern and whose power he feels most persuasive to righteousness."
- 37) Damit soll natürlich nicht verkannt werden, daß erhebliche Teile der virginischen Bevölkerung nichts gegen eine generelle Unterstützung der Religion einzuwenden gehabt hätten (vgl. oben S.25). Aber die virginischen Politiker ließen sich von MADISON überzeugen und verboten selbst dies.
- 38) Das kommt sehr sinnfällig in einer Denkschrift zum Ausdruck, die das Hanover Presbytery während der Assessment-Debatte der Sitzungsperiode 1777-1778 eingereicht hatte: "... daß es unserem Urteil nach ein unveräußerliches Recht ist, nur nach unserer eigenen Ansicht zu handeln, und bei der Ausübung der Religion nur den Ansprüchen unseres Gewissens zu folgen; ein Recht, welches...auf keine Weise einem anderen übertragen werden kann ... In dem festen Glauben daran, daß das Reich Christi und die Angelegenheiten der Religion außerhalb der Grenzen bürgerlicher Gewalt fallen, würden wir eine unehrenhafte und innerlich haltlose Rolle spielen, wenn wir den Ertrag menschlicher Anordnungen zur Erhaltung des Evangeliums annehmen wollten." (übersetzt wiedergegeben bei BRANDES, S.274).

der Religion sei, wie MADISON in seiner Streitschrift "Memorial and Remonstrance" betonte, für die Religion überhaupt nicht nötig und ein Widerspruch in sich selbst; denn Verflechtungen zwischen Staat und Religion hätten immer zum Niedergang der Religion geführt.⁴⁰⁾

Wortlaut und Entstehungsgeschichte des "Act for Establishing Religious Freedom" sprechen also eindeutig dafür, daß das Gesetz nicht nur die Bevorzugung einer bestimmten Religion vor einer anderen durch den Staat verbieten, sondern jede Unterstützung der Religionsgemeinschaften durch die öffentliche Hand, durch die öffentliche Gewalt schlechthin unterbinden wollte. Dem mag zwar ursprünglich der Wunsch der einzelnen Denominationen in Virginia zugrunde gelegen haben, der einseitigen Bevorzugung einer religiösen Gemeinschaft durch den Staat vorzubeugen. Das Gesetz über die Religionsfreiheit ging jedoch darüber hinaus; es wäre deshalb eine unzulässige Interpretation, diesen Wunsch nachträglich dem Verbot der Besteuerung unterzuschieben. Seinen Initiatoren war klar, daß derjenige, welcher den Kirchen öffentliche Mittel zufließen läßt, leicht der Gefahr und Verlockung unterliegt, auf sie Einfluß zu nehmen und sie in seine Pläne einzuspannen. Für das Gesetz waren die öffentlich-rechtliche Staatsorganisation und die religiösen Gemeinschaften zwei Bereiche, die - wie JEFFERSON später über den Ersten Verfassungszusatz sagte - durch eine "wall of separation" getrennt wurden. In diesem System staatlicher Neutralität war kein Platz für eine direkte staatliche Förderung der Kirchen.

Das Gesetz über die Religionsfreiheit verbietet also ebenso eine direkte Unterstützung der Kirchen wie die laizistischen Trennungsgesetze der Französischen Revolution und der Dritten Republik. In diesem Punkt berühren sich beide Trennungssysteme. Sie verweisen die Kirchen auf das Freiwilligkeitsprinzip, d.h. sie stellen die Organisation des Kultes dem Belieben und der Initiative der Gläubigen anheim, und sie verbieten eine Unterstützung der religiösen Gemeinschaften durch die öffentliche

40) Vgl. oben S. 27.

Hand. Aber nur dieser rechtliche Gesichtspunkt ist dem laizistischen Trennungssystem und dem Trennungstyp des Gesetzes über die Religionsfreiheit gemein. Hier überlappen sich beide Trennungsmuster, obwohl sie aus verschiedenen ideologischen Welten stammen und sonst so gegensätzlich ausgestaltet sind. Im übrigen ist die rechtliche Einordnung des durch den "Act for Establishing Religious Freedom" eingeführten Trennungssystems in die laizistische Verhältnisordnung von Staat und Kirche nicht möglich.

4. Abschließende Charakterisierung der amerikanischen Entwicklung.

Die amerikanische Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche baute auf dem Erbe auf, das der Independentismus hinterlassen hatte. Die Dissenters, denen es in England nicht gelungen war, eine Trennung der staatlich-politischen und kirchlich-religiösen Sphäre herbeizuführen - obwohl das erreichte Maß an Toleranz unter CROMWELLS Protektorat schon als gewaltiger Fortschritt bezeichnet werden konnte - , nahmen ihr religiöses Anliegen in die Neue Welt mit, um es dort zu verwirklichen. Daher ist die amerikanische Vergangenheit in hohem Maß von der Religion bestimmt worden. Aus demselben Grund ist das Verhältnis von Staat und Kirche und somit auch die Trennung fast ausschließlich durch die Vorstellungen des sektiererischen Protestantismus ausgestaltet worden, wie sie sich bereits im Kern im englischen Mutterland entwickelt hatten.⁴¹⁾ Der geschichtslose Raum der Neuen Welt bot eine geradezu ideale Möglichkeit, diese Ideen in die Tat umzusetzen, eine Chance, die sich in dem von historischen und politisch-religiösen Prämissen belasteten Europa unmöglich hätte verwirklichen lassen.

Demnach ist die amerikanische Entwicklung ausgezeichnet durch eine sehr stark ausgeprägte Trennung des geistlichen und des weltlichen Bereichs. Religion und Staat sind strikt geschie-

41) Vgl. oben IV, 2.

den. Das kommt einmal in der Religions- und Gewissensfreiheit zum Ausdruck, die nur dadurch begrenzt wird, daß sie nicht die Gesetze des Staates, die öffentliche Ordnung oder die Sittlichkeit verletzen darf. Weil die Freiheit des religiösen Bekenntnisses schon von jeher als ein vorstaatliches Menschenrecht in Nordamerika aufgefaßt worden ist, das sich grundsätzlich einer Reglementierung durch den Staat entzieht, blieb einer positivistischen Ausfüllung dieses Grundrechts ein Riegel vorgeschoben. Eine zweite Beschränkung staatlichen Eingreifens in die Religionsfreiheit liegt in der positiven Haltung des Staates zur Religion schlechthin. Die Hochschätzung der Religion im amerikanischen Staatsleben würde nie eine Einengung dieses Rechts dulden.

Charakteristisch für die amerikanische Entwicklung ist jedoch das Verhältnis von organisierter Religion und Staat geworden. Die kongregationalistische Idee des Vereinskirchentums und die durch sie und den religiösen Individualismus der Einwanderer bedingte Aufsplitterung der Bevölkerung in zahllose Sekten hat in den Vereinigten Staaten nie die Erscheinung der "Religionsgesellschaft" hervorgerufen, wie sie für das europäische Staatskirchenrecht so kennzeichnend ist. Dem amerikanischen Recht ist jene, die Gesamtheit aller Gläubigen eines Bekenntnisses im Staatsgebiet umfassende Religionsgesellschaft, die sog. "denomination", unbekannt.⁴²⁾ Es kennt nur "religious societies" oder "religious corporations" (wenn sie juristische Personen sind), die den Zweck haben, die äußeren Voraussetzungen für die Ausübung des Kultes zu schaffen. Sie unterliegen als private Vereine dem staatlichen, bürgerlichen Recht. Der dahinterstehende religiös-kirchliche Verband, die "church", besitzt keine rechtlichen, d.h. im Gegensatz zum Kirchenrecht keine staatlich-rechtlichen sondern nur spirituelle, innerkirchliche Qualifikation. Die religiösen Organisationen bestehen in ihrer Gesamtheit für den amerikanischen Staat über-

42) Vgl. zum Folgenden ROTHENBÜCHER, S.143 ff.

haupt nicht; das staatliche Recht ignoriert die kirchenrechtliche Zusammenfassung der Anhänger eines Bekenntnisses ebenso, wie ihm eine staatlich-rechtliche Gesamtorganisation für das ganze Gebiet der Vereinigten Staaten unbekannt ist.⁴³⁾ Am Beispiel der katholischen Kirche dargestellt bedeutet das: Die katholische Kirche der USA ist ein rein kirchenrechtlicher Verband, der als solcher überhaupt keine bürgerlich- oder öffentlich-rechtlichen Qualitäten aufweist. Er ist in zahlreiche "religious societies" aufgeteilt, die als solche selbständig dem staatlichen Recht gegenübertreten. Das hindert die katholische Kirche aber keineswegs, in der amerikanischen Gesellschaft als ein einheitlicher Verband, eben als "denomination" aufzutreten und so auch anerkannt zu werden. Es zeigt sich hier die für europäische Denkweisen paradoxe Erscheinung, daß die durch den kongregationalistischen Kirchenbegriff bedingte Entwicklung religiöser Organisationsformen nachträglich vom Staat kodifiziert worden ist: Das kirchliche Gewohnheitsrecht gestaltete das staatliche Recht. Dies t u g entscheidend dazu bei, daß die Trennung aus organisch gewachsenen Verhältnissen entstand, ein wesentliches Merkmal der religionspolitischen Entwicklung in den Vereinigten Staaten.

Die Vereinigten Staaten von Amerika erreichten eine scharfe Trennung zwischen staatlichen und kirchlichen Recht. Erstes betraf nur die äußeren Verhältnisse der "religious societies", die Temporalien; diese unterstanden als Materie des bürgerlichen Rechts unstreitig der staatlichen Regelungsbezugnis. Das kirchliche Recht gewann für den Staat überhaupt keine Aktualität, da er sich mit ihm nicht beschäftigen mußte und es auch nicht entscheidend auf die privat-rechtliche Ausgestaltung der "religious societies" einwirkte. Es konnte sich infolgedessen ungehindert entfalten. Außerdem machte der Staat bei der Regelung der Temporalien von seinem Gesetzgebungsrecht im Interesse einer größtmöglichen Religionsfreiheit nur sehr zurückhaltend Gebrauch. Damit war jene in Europa herrschende Übung, die Religionsgesellschaften zum Objekt der

43) ROTHENBÜCHER, S.167.

staatlichen Verwaltung zu machen und sie so deren Ermessen auszuliefern, unmöglich. Durch diese Trennung vermieden die USA aber auch die Bildung eines mächtigen, über die ganze Union sich erstreckenden Rechtsverbandes, eben jener Religionsgesellschaft, die einer staatlichen Souveränität gefährlich werden und Anlaß zu konfessionellen Streitigkeiten geben konnte. Die "denomination" konnte sich zwar in der Gesellschaft, der "nation", ungehindert entfalten und als geschlossener Block, als Ganzes auftreten, erschien jedoch im Bereich des "government", der staatlich-hoheitlichen Rechtsordnung, nur in den Partikeln der "religious societies".

Die strenge Scheidung von staatlichem und kirchlichem Recht sowie die allgemeine Zurückhaltung der Gesetzgebung in religiöse Angelegenheiten berührenden Fragen⁴⁴⁾ haben in den Vereinigten Staaten nie jene Kampfsituation entstehen lassen, von der die kirchenpolitische Szenerie Europas seit der Französischen Revolution beherrscht war. Die Trennung staatlicher und kirchlicher Bereiche tut aber der hervorragenden Stellung der Religion keinen Abbruch. Das Wort LINCOLNS "this nation under God", welches seine ebenbürtige Fortsetzung in der Feststellung des Supreme Court "We are a religious people whose institutions presuppose a Supreme Being"⁴⁵⁾ gefunden hat, kennzeichnet auch noch heute treffend die amerikanische Haltung, die alle Lebensbereiche, gleich ob öffentlich oder privat, von der Existenz Gottes durchdrungen sieht, und die einen hervorstechenden Zug des amerikanischen Rechts- und Verfassungslebens bildet.

Insgesamt gesehen hat die amerikanische Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche zu einem ganz eigenartigen Trennungssystem geführt, welches sich vom laizistischen Typ trotz vieler rechtlich gleicher Ausgestaltungen grundsätzlich

44) MURRAY, Kirche und Staat in Nordamerika, Dokumente 19 (1963), S.430, zitiert dafür den amerikanischen Grundsatz: "Wenn ein Amerikaner zum Teufel gehen will, dann kann ihn keine Macht der amerikanischen Regierung daran hindern."

45) Zorach v. Clauson 343 US 306, 314 (1952).

unterscheidet. Es hat sich organisch aus historisch gewachsenen Verhältnissen heraus entwickelt; es beruht ferner auf einer allgemeinen Wertschätzung der Religion sowie gegenseitiger Achtung und Anerkennung der Eigenständigkeit des weltlich-staatlichen und des kirchlich-geistigen Bereichs; und es wurzelt schließlich tief im zurückhaltenden, individualistischen, angelsächsischen Rechts- und Staatsdenken, dem jede radikale Lösung dieses Problems fernliegt. Die amerikanische Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses befindet sich damit auf derselben Linie wie der "Act for Establishing Religious Freedom".

Eigentlich erhellt schon aus den eben dargestellten Grundzügen der amerikanischen Entwicklung, daß es in den USA die Erscheinung des Laizismus nie gegeben haben kann. Das kommt sinnfällig bereits dadurch zum Ausdruck, daß die anglo-amerikanische Sprache dieses Wort nicht kennt. Statt dessen verwendet sie den Ausdruck "secularism" oder "secular", was den Begriffen "Laizismus" und "laizistisch" allenfalls mutatis mutandis entsprechen dürfte.⁴⁶⁾

Die gesamte amerikanische Kirchengeschichte kennt meines Wissens nur einen einzigen ernsthaften Versuch, Grundsätze in der Öffentlichkeit einzuführen oder besser: sie mit ihnen vertraut zu machen, die sich an laizistische Vorstellungen annähern: die seit 1872 von Francis Ellingwood ABBOT geleitete Bewegung gegen die Einführung eines "Christian Amendment" in die Bundesverfas-

46) Vgl. STOKES I, 30-31: "Secularism generally implies the disregard of religion and of otherworldliness as an important consideration in life, the abstention by the State and its various agencies from any recognition of religion, and emphasis on the things of this world as of supreme value, often denying that human life has any spiritual or eternal significance."

sung,⁴⁷⁾ die Liberal League.⁴⁸⁾ Aber selbst deren 1873 veröffentlichtes Programm "Nine demands of liberalism"⁴⁹⁾ verlangte nur eine absolute rechtliche Trennung von Staat und Kirche, also Aufhebung aller Rechtssätze, die auf das religiöse Gefühl Rücksicht nahmen oder die religiösen Vereinigungen begünstigten (z.B. Steuerfreiheit für kirchliche Einrichtungen, staatliche Besoldung der Kongreßkapläne, Proklamation des Thanksgiving Day durch den Präsidenten, Anrufung Gottes beim Zeugeneid, Strafbarkeit der Blasphemie usw.). Es vermied jeglichen eigenen, weltanschaulichen Unterton, der den Laizismus seine eigentümliche Prägung verliehen hat. Erst in neuester Zeit, die auch in den Vereinigten Staaten durch eine zunehmende Säkularisierung aller Lebensbereiche gekennzeichnet ist, tauchen wieder vereinzelt Gruppen von "secular humanists" auf, die ernsthaft, aber ohne irgendeine Aussicht auf Erfolg verlangen, daß die Religion in Bezug auf Staat und Gesellschaft belanglos sein und deshalb Privatsache bleiben müsse.⁵⁰⁾ Im übrigen findet sich im gesamten verfassungsrechtlichen Schrifttum, geschweige denn in der Rechtsprechung keine Stimme, die laizistische Ansichten vertritt. Eine gedankliche Verbindung zu laizistischen Vorstellungen ist für die Amerikaner so absurd, daß ihre Möglichkeit meist überhaupt nicht erwähnt wird. Die Meinungen unterscheiden sich nur hinsichtlich des Grades der Trennung von Staat und Kirche. Deshalb ist es meines Erachtens ungerecht, der neuesten Rechtsprechung des Supreme Court den Vorwurf des "secularism" zu machen. Man könnte ihr höchstens vorhalten, daß das von ihr vertretene Prinzip der "wall of separation" mit althergebrachten und bewährten Grundsätzen der amerikanischen Verfassungspraxis in Widerspruch steht. Aber "secular" ist sie auf keinen Fall.

47) Die Präambel sollte folgenden Zusatz erhalten: "We, the people of the United States, acknowledging Almighty God as the source of all authority and power in civil government, the Lord Jesus Christ as the Ruler among the nations, and His will, revealed in the Holy Scriptures, as of supreme authority, in order to constitute a Christian Government, form a more perfect union, establish justice..." etc., vgl. BLAU, p.203.

48) Vgl. ROTHENBÜCHER, S.136.

49) Wiedergegeben bei BLAU, p.208-209.

50) Vgl. MURRAY, Kirche und Staat in Nordamerika, a.a.O., S.428.

VI. Zusammenfassung und Ergebnis.

Der von Thomas JEFFERSON verfaßte "Act for Establishing Religious Freedom" schloß den seit 1776 geführten Kampf um das Disestablishment der virginischen Episkopalkirche ab und führte 1786 in Virginia die Trennung von Staat und Kirche ein. Darüber hinaus beeinflusste er maßgeblich die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Religion in den Vereinigten Staaten und spielt selbst in der Gegenwart durch die sich bei der Auslegung des Ersten Verfassungszusatzes auf ihn berufende Jurisdikatur des Obersten Bundesgerichts eine bedeutsame Rolle. Die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen der Bundesverfassung und im großen und ganzen auch der einzelstaatlichen Verfassungen sowie die Rechtsprechung des Supreme Court zum Ersten Verfassungszusatz stimmen vollkommen mit dem virginischen Gesetz über die Religionsfreiheit überein.

Die vorliegende Untersuchung stellte sich die Aufgabe, das kirchenpolitische System, das der "Act for Establishing Religious Freedom" einführt, in eine Form des Verhältnisses von Staat und Kirche einzuordnen. Dabei boten sich, abgesehen von dem hier nicht einschlägigen Trennungssystem totalitärer Prägung, zwei Trennungstypen an: Der angelsächsische Typ einer "freundlichen Trennung" und der romanische Typ einer feindlich-laizistischen Trennung. Beide Trennungsformen haben den Religionsgesellschaften für ihre Organisation den Bereich des Privatrechts zugeteilt, sie auf die freiwillige Unterstützung durch ihre Gläubigen verwiesen und jede Subvention durch den Staat untersagt. Sie unterscheiden sich deshalb in der grundsätzlichen Normierung des Verhältnisses von Staat und Kirche nicht wesentlich. Gleichwohl gehören sie völlig verschiedenen Rechts- und Ideenkreisen an.

Der romanische Typ entspringt einer Staatsauffassung, die von dem zu allmächtiger Souveränität erstarkten Herrschertum der Renaissance, des Absolutismus und der säkularen Demokratie geprägt wurde und daher gewohnt ist, den Staat als alles ordnendes Lebensprinzip im Mittelpunkt des gesellschaftlich-po-

litischen Denkens und Daseins zu sehen. Auch die Kirche ist für diese Betrachtungsweise - wie das Beispiel des Gallikanismus zeigt - nur ein der Staatsgewalt untergeordneter und ganz in die politische Organisation eingegliedelter Verband. Das Verhältnis des Staates zur Kirche ändert sich, als der Staat in der Französischen Revolution und fast ein Jahrhundert später in der Dritten Republik den von ihm bisher unterstützten Katholizismus durch eine säkulare Weltanschauung ersetzt: Die Kirche versagt ihm die Gefolgschaft und beansprucht nun ein von ihm unabhängiges, eigenes Existenz- und Mitwirkungsrecht im sozialen Leben. Der vom laizistischen Staat vertretene Begriff der politischen Souveränität gesteht jedoch nur dem Staat die Beherrschung und Gestaltung der öffentlichen Ordnung zu. Da sich die Kirche nicht dem weltlichen Staat unterordnen will, wird sie von ihm ignoriert. Darüber hinaus baut der laizistische Staat im Bewußtsein seiner den staatlich-politischen und den gesellschaftlichen Bereich umfassenden Souveränität ein durch die "idée laïque" geprägtes, eigenes Gesellschaftsmodell auf. Es beruht auf rationalistischen Vorstellungen der Aufklärung und positivistischen Ideen des 19. Jahrhunderts und will das gesamte öffentliche Leben von religiösem Einfluß befreit und vollkommen verweltlicht sehen. Der laizistische Staat stellt, um die Durchdringung aller Lebensbereiche mit dieser "idée laïque" sicherzustellen, ein "ethisches Mindestprogramm"¹⁾ auf, das für seine Institutionen verbindlich ist und sich in der Art seiner Durchführung zur Intoleranz versteigt. Die Kirche, die nicht in das Daseinsmodell der "société laïque" paßt und sich mit allen Kräften dagegen sträubt, wird deshalb nicht nur ihrer öffentlich-rechtlichen Stellung entkleidet sondern aus der Öffentlichkeit überhaupt verdrängt.

Das laizistische Trennungssystem ist Ausdruck dieser Staatsauffassung. Es ist vor allem ein Gesetzesrecht²⁾, welches zwar

1) MAUNZ, Toleranz und Parität im deutschen Staatsrecht (Münchener Universitätsreden NF Heft 5), 1954, S.8.

2) ROTHENBÜCHER, S.471.

dogmatisch eindrucksvoll aber wirklichkeitsfremd und unhistorisch das Verhältnis des Staates zu den Religionsgesellschaften, d.h. praktisch zur katholischen Kirche, nur nach staatlichen Vorstellungen und Bedürfnissen regelt. Die Ausgestaltung dieser Beziehungen wird deshalb der Eigenart der Kirche in keiner Weise gerecht und steht teilweise sogar in Widerspruch mit ihren Zielen, weil sie der Kirche ein wesensfremdes Vereinsprinzip aufzwingen will und ihr ein Wirken in der Öffentlichkeit verwehrt. Es ist von weltanschaulicher Intransigenz und nicht von unparteiischer nüchterner Sachlichkeit geprägt. Sein Ziel ist weniger die Freiheit der Religion als die Freiheit von der Religion.

Auch der Trennungstyp des angelsächsischen Verfassungslebens wird von seiner Staatsauffassung geprägt. Sie stellt den Menschen in den Mittelpunkt. Die Funktion des Staates erschöpft sich darin, die Freiheit des Menschen zu gewährleisten und für sein irdisches Wohlergehen zu sorgen. Er läßt sich kein weltanschauliches Eigengewicht bei und beansprucht deshalb auch keine moralische Autorität als "état enseignant". Sein zeitlich-irdisches Selbstverständnis verwehrt ihm jede Propagierung weltanschaulich orientierter Gesellschafts- und Lebensmodelle. Er gelangt nicht durch eine Geringschätzung bekenntnismäßiger Fragen und eine feindselige Haltung gegenüber Religion und Kirche zur Trennung. Ausschlaggebend ist für ihn im Gegenteil die Erkenntnis, daß das Gebiet der religiösen Überzeugung dem Staat unzugänglich ist. Das auf innerer Überzeugung beruhende Wesen der Religion verbietet ihm ein Eingreifen ebenso wie die Natur des Rechtes auf Religionsfreiheit als eines unbeschränkbaren und vorstaatlichen Grund- und Menschenrechts. Die strenge Scheidung zwischen der staatlich-politischen Sphäre des "government" und der gesellschaftlichen Sphäre der "nation" fördert die Beschränkung der Staatsgewalt auf irdische Aufgaben.

Das auf dieser Staatsauffassung fußende Trennungssystem zeichnet sich durch seine wohlwollende, freundliche Einstellung zu Religion und Religionsgemeinschaften aus. Es baut auf historisch gewachsenen Fundamenten auf, die das protestantische Sektentum durch seine täuferisch-spiritualistischen Vorstellungen

gen und durch sein Vereinskirchentum gelegt hatte. Es beschränkt die Trennung von Staat und Religion auf den staatlich-politischen Bereich des "government" und gewährt den Kirchen alle Möglichkeiten eines freien Wirkens in der Öffentlichkeit. Es auferlegt dem Staat nicht die Pflicht, zu religiösen Gruppen eine abweisende Haltung einzunehmen, sondern fördert seine unbefangene und bereitwillige Aufgeschlossenheit gegenüber ihren Daseinsäußerungen. Das Trennungssystem regelt das Recht der kirchlichen Organisation nicht autoritär von einem etatistischen Standpunkt aus, sondern kodifiziert erst nachträglich und mit merklicher Zurückhaltung und Behutsamkeit die durch ständige Übung von den Religionsgemeinschaften erprobten Möglichkeiten des Vereinsrechts. Die Trennung will nicht Freiheit von der Religion sondern Freiheit für sie bringen.

Der "Act for Establishing Religious Freedom" geht nicht von den Interessen des Staates aus, sondern stellt die Freiheit des Menschen in den Mittelpunkt seiner Regelung. Denn sein Verfasser Thomas JEFFERSON hatte "upon the altar of God eternal hostility against every form of tyranny over the mind of man" geschworen³⁾ und sein ganzes Leben lang um die Verwirklichung dieser Freiheit in allen Bereichen des menschlichen Lebens gerungen. Das Gesetz will das Trennungssystem nicht einführen, um den Staat vor dem Einfluß der Kirche zu schützen und seinen Einflußbereich auf ihre Kosten zu erweitern. Vielmehr trennt es die Religion vom Staat, um ihr einen optimalen Wirkungskreis zu gewährleisten. Im Interesse der Religion nimmt es der Regierung jede Möglichkeit, staatlich-hoheitliche Funktionen zugunsten der Religionsgemeinschaften einzusetzen oder sie ihnen zur Verfügung zu stellen. Das von dem Gesetz verkündete Freiwilligkeits- und Freikirchenprinzip stellt Erhaltung und Organisation des Kultes ganz dem Belieben und Interesse der Gläubigen anheim.

Dogmatisch-theoretische Erwägungen sind dem "Act for Establishing Religious Freedom" fremd. Er ist ausnahmslos im nüchtern-

3) Vgl. oben S.110 Fußn.37.

realistischen, angelsächsischen Rechtsdenken verwurzelt. Stellt man die Entstehungsgeschichte, den ideologischen Hintergrund und die rechtlichen Charakteristika des virginischen Gesetzes und der laizistischen Trennungsgesetze gegenüber, so ergibt sich eindeutig, daß jenes nicht dem romanischen Ideen- und Rechtskreis zugeordnet werden kann. Der "Act for Establishing Religious Freedom" ist keine Verwirklichung der Idee des laizistischen Staates. Er verkörpert vielmehr das in den angelsächsischen Trennungstyp einzuordnende System der "freundlichen Trennung" von Staat und Kirche.

Anhang: Act for Establishing Religious Freedom in Virginia.¹⁾

Section I: (Well aware that the opinions and belief of men depend not on their own will but follow involuntarily the evidence proposed to their minds; that) Whereas Almighty God has created the mind free (and manifested His supreme will that free it shall remain by making it altogether insusceptible of restraint); That all attempts to influence it by temporal punishments, or burdens, or by civil incapacitations tend only to beget habits of hypocrisy and meanness and are a departure from the plan of the Holy Author of our religion, who being Lord both of body and mind, yet chose not to propagate it by coercions on either as was in His almighty power to do (but to extend it by its influence on reason alone); that the impious presumption of legislators and rulers, civil as well as ecclesiastical, who, being themselves but fallible and uninspired men, have assumed dominion over the faith of others, setting up their own opinions and modes of thinking as the only true and infallible, and as such endeavoring to impose them on others, has established and maintained false religious over the greatest part of the world and through all time; that to compel a man to furnish contributions of money for the propagation of opinions which he disbelieves (and abhors) is sinful and tyrannical; that even the forcing him to support this or that teacher of his own religious persuasion is depriving him of the comfortable liberty of giving his contributions to the particular pastor whose morals he would make his pattern and whose power he feels most persuasive to righteousness, and is withdrawing from the ministry those temporal rewards which, proceeding from an approbation of their personal conduct, are an additional incitement to earnest and unremitting labors for the instruction of mankind; that our civil rights have no dependence on our religious opinions, (any) more than our opinions in physics or geometry; that therefore the proscribing any citizen as unworthy the public confidence be laying upon

1) Der Text gibt den von JEFFERSON entworfenen Wortlaut wieder. Die eingeklammerten Stellen wurden bei der Beratung im virginischen Parlament von der Volksvertretung gestrichen.

him an incapacity of being called to offices of trust and emolument unless he profess or renounce this or that religious opinion is depriving him injurously of those privileges and advantages, to which, in common with his fellow citizens, he has a natural right; that it tends (also) only to corrupt the principles of that very religion it is meant to encourage, by bribing with a monopoly of worldly honors and emoluments those who will externally profess and conform to it; that though indeed these are criminal who do not withstand such temptation, yet neither are those innocent who lay the bait in their way; (that the opinions of men are not the object of civil government, nor under its jurisdiction;) that to suffer the civil magistrate to intrude his powers into the field of opinion and to restrain the profession or propagation of principles on supposition of their ill tendency is a dangerous fallacy which at once destroys all religious liberty, because he, being of course judge of that tendency, will make his opinions the rule of judgement and approve or condemn the sentiments of others only as they shall square with or differ from his own; that it is time enough, for the rightful purpose of civil government, for its officers to interfere when principles break out into overt acts against peace and good order; and finally, that truth is great and will prevail if left to herself; that she is the proper and sufficient antagonist to error and has nothing to fear from the conflict unless by human interposition disarmed of her natural weapons, free argument and debate; errors ceasing to be dangerous when it is permitted freely to contradict them.

Section II. (We, the General Assembly of Virginia, do enact) Be it enacted by the General Assembly that no man shall be compelled to frequent or support any religious worship, place, or ministry whatsoever, nor shall be enforced, restrained, molested, or burdened in his body or goods, nor shall otherwise suffer on account of his religious opinions or belief; but that all men shall be free to profess, and by argument to maintain, their opinion in matters of religion, and that the same shall in no wise diminish, enlarge or affect their civil capacities.

Section III. And though we well know that this Assembly, elected by the people for the ordinary purposes of legislation only, have no power to restrain the acts of succeeding Assemblies constituted with powers equal to our own, and that therefore to declare this act irrevocable would be of no effect in law; yet we are free to declare, and do declare, that the rights hereby asserted are of the natural rights of mankind, and that, if any act shall be hereafter passed to repeal the present resolution or to narrow its operation, such act will be an infringement of natural right.

L e b e n s l a u f

Ich, Manfred Josef Zipperer, wurde am 17. Februar 1938 als erstes Kind des Berufssoldaten Josef Zipperer und seiner Ehefrau Maria, geb. Götz, in Regensburg geboren.

Nach vierjährigem Besuch der Pestalozzi-Volksschule von 1944-1948 trat ich im Herbst 1948 in das Neue Gymnasium in Regensburg ein, in dem ich am 18. Juli 1957 mein Abitur machte.

Nach meiner Wehrdienstzeit bei einer Gebirgsjägereinheit nahm ich mit dem Sommersemester 1959 das Studium der Rechte in Erlangen auf. Ich studierte hier die ersten drei Semester und bezog für das Wintersemester 1960/61 und das Sommersemester 1961 die Universität Bonn. Die letzten drei Semester immatrikulierte ich mich wieder in Erlangen. Im Frühjahr 1963 unterzog ich mich dort der ersten juristischen Staatsprüfung, die ich am 27. Juni 1963 bestand.

Mit Wirkung vom 1. November 1963 wurde ich in den Vorbereitungsdienst für den höheren Justiz- und Verwaltungsdienst aufgenommen und dem Oberlandesgerichtsbezirk Bamberg zugewiesen. Seitdem stehe ich im Referendardienst.

Offsetdruck - Fotodruck

- J. H o g l, 8520 Erlangen, Hauptsir. 109, (Nähe Martin-Luther-Platz) Telefon 22990 -